Juan Miguel Palacios

# EL IDEALISMO TRANSCENDENTAL: TEORÍA DE LA VERDAD

BHF 93

GREDOS

# EL IDEALISMO TRANSCENDENTAL: TEORÍA DE LA VERDAD

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

JUAN MIGUEL PALACIOS

# EL IDEALISMO TRANSCENDENTAL: TEORÍA DE LA VERDAD



EDITORIAL GREDOS

**EDITORIAL GREDOS, S. A.**
Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España.

Depósito Legal: M. 8251-1979.

ISBN 84-249-2235-2.

**Gráficas Cóndor, S. A.**, Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1979. — 5011.

*Gottfried Martin*

*grato animo in memoriam*

# PRÓLOGO

La filosofía realista clásica, cuya concepción de la transcendencia del conocimiento humano se expresa certeramente en la frase de Aristóteles según la cual ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα[1], se ha visto sometida en los tiempos modernos a muy profundas y renovadas críticas. Fuertemente enraizadas ya en las obras de algunos filósofos antiguos y medievales, estas críticas se deben sobre todo a los pensadores que se agrupan en las dos principales corrientes de la moderna filosofía europea: el empirismo británico y el racionalismo continental. A finales del siglo XVIII estas dos corrientes filosóficas confluyen y vienen a verter sus motivos más hondos en la que puede considerarse como la obra cimera de todo el pensamiento moderno: la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Y, desde entonces, esta obra ha servido de insoslayable punto de referencia a toda labor filosófica posterior y también, con ello, a toda nueva investigación sobre la transcendencia del conocimiento humano.

En la *Crítica de la Razón Pura* se sientan las bases de toda una nueva filosofía o, como dice su autor, de un sistema de la razón pura. Para ello, antes de indagar el método propio de la Metafísica, se lleva a cabo una detenida investigación del origen, la extensión y el valor de los elementos

---

1 *De Anima* III, 8, 431 b 21.

en que puede descomponerse todo el conocimiento humano. Tales elementos no son sino las intuiciones y los conceptos. Así pues, la doctrina transcendental de los elementos abarca dos ciencias: la Estética transcendental y la Lógica transcendental. Y ambas demuestran que, tanto el conocimiento sensible como el intelectual, suponen respectivamente formas *a priori* de la sensibilidad y formas *a priori* del entendimiento. Existen, pues, intuiciones puras y conceptos puros. De tal manera que, aunque todo conocimiento humano comience con la experiencia, no todo él procede de la experiencia.

El descubrimiento de estas formas *a priori* en cuyo marco nos aparecen los objetos permite a esta filosofía proponer una nueva solución al problema de la transcendencia del conocimiento: el idealismo transcendental. Esta nueva respuesta se caracteriza por una doble tesis: por una parte, la distinción de las cosas tal como se nos aparecen (como *phaenomena*) y tal como son en sí mismas (como *noumena*), y, por otra, la declaración de que las cosas tal como son en sí mismas resultan de todo punto incognoscibles. Así pues, la realidad auténtica, cuya revelación había constituido siempre el último afán de la filosofía, viene a presentarse ahora irremisiblemente embozada y recóndita y, por lo tanto, definitivamente velada al conocimiento del hombre. Kant lo dice terminantemente: «*Das Object bleibt an sich selbst immer unbekannt*»[2].

Una tesis semejante había de tener importantes consecuencias en la teoría de la verdad. En efecto, si llamamos verdad a la adecuación del conocimiento con las cosas, y éstas, a su vez, se declaran incognoscibles, ¿cabe seguir as-

[2] *Prolegomena*, § 19, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1900-1975 (citado en adelante como Ak), IV, 299.

pirando a lograr tal adecuación o, lo que es lo mismo, a conocer con verdad? Parece como si esta filosofía viniese así a poner en tela de juicio el valor de todo conocimiento humano y, particularmente, del conocimiento científico, que hace precisamente de la verdad la más fundamental de sus exigencias. Mas, por otra parte, ya en la primera página de la *Crítica de la Razón Pura*, ésta se presenta a sí misma, con palabras prestadas del canciller Bacon, como un saber definitivamente verdadero: *infiniti erroris finis et terminus legitimus*[3]; y, un poco más adelante, en el prólogo a la segunda edición, su autor la declara incluso la única capaz de erradicar todo escepticismo[4]. Sostiene, pues, la posibilidad de un conocimiento verdadero. ¿Qué viene a ser, entonces, la verdad misma según los principios del idealismo transcendental?

Acaso no exista cuestión alguna en que mejor aparezca el sentido de una Metafísica del conocimiento que en esta de la esencia de la verdad, porque en ella se revela la índole de la relación que dicha Metafísica concibe entre los juicios y los objetos a que éstos se refieren. Por tanto, para captar el verdadero sentido del idealismo transcendental no será tampoco ocioso ocuparse con el estudio de su teoría de la verdad.

En vano se buscará esta teoría en los índices de las obras de quien la propuso, pues Kant nunca la expuso completa y explícita, sino que la dejó desperdigada aquí y allá, en mil alusiones y pasajes contenidos en diversas partes de sus escritos. Y sólo algunos de sus primeros continuadores sintieron la necesidad de reconstruirla y sacarla a la luz. El ejemplo más egregio es el de Schopenhauer, que, en su tesis doctoral *Sobre la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*[5],

---

3 *Kritik der reinen Vernunft* (citado en adelante como *KrV*), B II.

4 *KrV*, B VIII-XIV.

5 *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,*

ofreció un esquema breve pero muy exacto de esta teoría kantiana, completado con algunas ideas nuevas que le eran ya propias. Mas, en general, puede decirse que, ni en las obras de los pensadores de las tres generaciones kantianas de que habla nuestro Ortega [6], ni en el ingente maremágnum bibliográfico consagrado a la filosofía de Kant, puede encontrarse una exposición completa de la teoría de la verdad del idealismo transcendental. Al menos quien esto escribe no ha podido encontrarla.

La reciente publicación en el seno de la Edición de la Academia de Ciencias de Berlín de los dos tomos de *Vorlesungen über Logik* de Kant [7] ha venido a proporcionar un nuevo material muy valioso para la reconstrucción de una de las dos partes de esta teoría. En efecto, la concepción kantiana de la verdad formal, delineada ya por Jäsche en la introducción a la *Lógica* de Kant que redactó en 1800 [8], puede ahora completarse y precisarse mejor gracias a estos nuevos textos, que vienen a unir su luz a la que ya proyectaban sobre ella las interesantes *Reflexionen* sobre Lógica editadas por Adickes con el legado póstumo manuscrito del filósofo [9]. Estas tres fuentes permiten, pues, hacerse una idea bastante clara de la concepción kantiana de la verdad formal.

Mucha mayor dificultad entraña la reconstrucción de la otra parte de esta teoría, que se refiere a la concepción kantiana de la verdad material, en su doble vertiente de verdad transcendental y verdad empírica. Esta concepción, de la mayor importancia para una recta inteligencia del idealismo

§§ 30-33, in: Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke,* Hg. von Arthur Hübscher, Wiesbaden, 1946-1950, I, 106-110.

6 Cf. *Filosofía Pura, Anejo a mi folleto «Kant»,* in: José Ortega y Gasset, *Obras Completas,* IV, 51-52.

7 Walter de Gruyter, Berlín, 1966, 2 vols. (Ak XXIV-1 y 2).

8 *Logik,* Einl., VII (Ak IX, 49-57).

9 *Handschriftlicher Nachlass*: *Logik* (Ak XVI).

transcendental, se encuentra semioculta en los escritos de Kant, siendo su principal escondrijo la Analítica transcendental de la *Crítica de la Razón Pura*. Ahí la vemos asomar una y otra vez, en expresiones y textos un tanto enigmáticos y difíciles de avenir entre sí. Valga como ejemplo éste, que se encuentra al final del conocido capítulo sobre el esquematismo: «Pero todos nuestros conocimientos permanecen en el ámbito de toda la experiencia posible, y en la relación general con esta misma experiencia consiste la verdad transcendental, que precede a toda verdad empírica y que la hace posible» [10].

Se hace, pues, necesario un hilo de Ariadna para perseguir esta teoría por el intrincado laberinto de la Analítica transcendental y hemos creído encontrarlo en el reconocimiento de una cierta analogía entre la Analítica transcendental y la Analítica formal. Esta analogía no es casual sino trasunto de la relación más general que esta filosofía reconoce entre la Lógica formal y la Lógica transcendental. Por tanto la elección de este hilo conductor no es un capricho ni un mero ensayo, sino que nace ante todo de la convicción de que la *Crítica de la Razón Pura* es, en términos kantianos, frente a la Lógica del uso general del entendimiento o Lógica formal —*canon*—, una Lógica del uso particular del entendimiento —*organon*— para el entendimiento que se aplica a la Metafísica. Que es, como dice su autor, una propedéutica, no un sistema; un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma [11].

En el curso de la investigación este criterio se ha revelado particularmente fecundo en lo tocante al significado de los postulados del pensar empírico en general en relación

10 *KrV*, A 146/B 185.
11 *Op. cit.*, B XXII y A 841/B 869.

con la teoría de la verdad material. Pues estos tres postulados, que determinan la posibilidad, la realidad y la necesidad de la experiencia, corresponden exactamente a los tres principios lógicos que brinda la Analítica formal como criterios de la posibilidad, realidad y necesidad lógica de los juicios. Y es este paralelismo el que nos ha llevado a descubrir por fin la identidad existente entre la posibilidad de la experiencia y la verdad transcendental y entre la realidad de la experiencia y la verdad empírica.

Con todo, aunque este esquema conceptual constituya un buen auxilio para entender la naturaleza de la verdad que, según estos principios, corresponde a los juicios de experiencia, cuando se reflexiona detenidamente sobre ésta no deja la mente de verse prendida en mil diversas perplejidades, cada una de las cuales podría bien dar lugar a una investigación aparte. Acaso la mayoría de ellas provengan de la gran dificultad que entraña el comprender realmente la relación que el idealismo transcendental concibe entre la materia y la forma del conocimiento, entre lo que se conoce *a posteriori* y lo conocido *a priori*. Quien esto escribe está muy lejos de pensar haber desentrañado enteramente el sentido de esta relación. Sólo el deseo de compartir sus incertidumbres le lleva a publicar este libro, que toma como punto de partida para investigaciones ulteriores. *Recte enim Veritas Temporis filia dicitur*[12].

[12] Francis Bacon, *Novum Organum*, L. I, LXXXIV, in: *The Works of Francis Bacon*, London, 1858 ss., vol. I, 191.

# INTRODUCCIÓN

## Capítulo I

# SOBRE EL LUGAR DE LA TEORÍA DE LA VERDAD EN LA FILOSOFÍA DE KANT

En la introducción a la Lógica transcendental, que constituye con la Estética transcendental la primera parte de la Crítica de la razón pura, distingue Kant la Lógica general (también llamada Lógica del uso general del entendimiento, Lógica elemental o Lógica formal) de la Lógica transcendental[1]. Su diferencia principal estriba en que, mientras aquélla considera solamente la forma del pensamiento en general, haciendo abstracción de que su contenido sea puro o empírico, ésta, por el contrario, se ocupa únicamente de los conceptos puros del entendimiento. Pero ambas Lógicas se componen por igual de dos partes: Analítica y Dialéctica. Y, así como la Dialéctica es una Lógica de la apariencia, la Analítica es una Lógica de la verdad.

La verdad no es, sin embargo, tema que corresponda estudiar a una u otra Lógica, sino más bien la meta común a que se ordenan sus dos Analíticas: la Analítica formal y la Analítica transcendental. Y la consideración filosófica de

[1] *KrV*, A 55/B 79 ss.

esta noción hallaría su más justo lugar en un capítulo propedéutico a la Lógica general dedicado al estudio de las diversas perfecciones del conocimiento humano. Que así lo venía haciendo el propio Kant puede comprobarse en la Introducción a su *Lógica,* donde, bajo la rúbrica de «perfección lógica del conocimiento según la relación», se encuentra expresamente tratada la cuestión de la verdad [2].

Mas el recurso a este manual de *Lógica* requiere un paréntesis erudito. Desde su aparición en el año 1800, se sabía que esta obra tardía de Kant, cuya redacción encargó a su discípulo Gottlob Benjamin Jäsche, era tributaria, no sólo del manuscrito de las lecciones de Lógica de Kant y del ejemplar muy anotado e interfoliado del compendio de Meier que usara siempre en ellas como libro de texto, sino también de otros cuadernos de apuntes de dichas lecciones tomados por diversos discípulos del filósofo. Y se hizo en seguida común la convicción de que Jäsche no había sabido aprovechar adecuadamente todo este material para su redacción de la *Lógica* de Kant.

En 1902 el propio Dilthey, en su prólogo a la edición de las obras completas del filósofo promovida por la Academia de Ciencias de Berlín, se hace todavía eco de esta convicción cuando escribe que «el contenido de las lecciones de Kant sobre Lógica no ha sido suficientemente valorado por Jäsche» [3]. Otro tanto había ocurrido, por otra parte, con las lecciones sobre Pedagogía editadas por Friedrich Theodor Rink. Por eso desde un principio no faltaron editores que tuvieran la pretensión de publicar estos apuntes de lecciones sobre diversas materias y de que se recogieran un día en la edición definitiva de las obras de Kant. Y así decidió hacerlo

---

[2] *Logik,* Einl., VII (Ak IX, 49-57).

[3] Cf. Ak I, VI.

Wilhelm Dilthey en el plan que bosquejó para la gran edición de la Academia de Ciencias de Berlín [4].

En 1914, cuando Erich Adickes publicó en el seno de dicha edición el tercer volumen del legado póstumo manuscrito del filósofo, que contiene las llamadas *Reflexionen* sobre Lógica, se conservaban por lo menos once cuadernos de apuntes de lecciones de Kant sobre esta materia, tomados por varios de sus discípulos. Cuatro de ellos se perdieron durante la segunda guerra mundial, que causó terribles destrozos sobre todo en los archivos de la Prusia oriental (Königsberg, Danzig, Stettin, etc.). Así pues, las llamadas «Lógicas» de Grünheyd, Hintz, Hoffmann y Bauch, de que habla Adickes en su prólogo [5], han de darse hoy por desaparecidas. Quedan, con todo, siete «Lógicas» más, que, por las fechas de que datan, pueden dar una idea nada despreciable de la enseñanza viva de Kant sobre estas cuestiones durante más de cuarenta años.

En efecto, según parece [6], Kant dio sus primeras lecciones de Lógica en el semestre de invierno de 1755 y las últimas en el semestre de verano de 1797. Su *collegium logicum* desborda, pues, incluso los treinta y nueve años de su vida académica activa, prosiguiéndose aún algún tiempo tras su jubilación. Pues bien, el primer cuaderno de apuntes que conservamos es el de Johann Gottfried Herder y procede de las lecciones oídas por éste en Königsberg entre 1762 y 1764 [7]; el segundo, el del barón Hermann Ulrich von Blomberg, que, aunque no está fechado, merced a una cita de la

4 Cf. Ak I, XIII.

5 Cf. Ak XVI, VIII.

6 Cf. E. Arnold, *Gesammelte Schriften,* Berlin, 1909, vol. V, págs. 331 ss.

7 Publicado por primera vez por Hans Dietrich Irmscher en: Immanuel Kant, *Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764 auf Grund der Nachschriften Johann Gottfried Herders hrsg. von...,* Köln, 1964.

*Dissertatio,* no puede situarse antes de 1770; el tercero, el de W. A. F. Philippi, fechado en 1772; el cuarto, el de Pölitz —discípulo conocido ante todo por su edición de las lecciones de Kant sobre Metafísica—[8], que es de 1789; el quinto, el de Gotthilf Christoph Wilhelm Busolt, que data de 1790; el sexto, el del conde Heinrich Ludwig Adolf Dohna, que está fechado en 1792[9]; y, por último, el séptimo, de varios discípulos de nombre desconocido, que, por encontrarse en la biblioteca de la Universidad de Viena, ha dado en llamarse la *Wiener Logik,* procede probablemente de lecciones tomadas durante varios cursos hasta el último de 1797[10].

Estas siete «Lógicas» han sido por fin editadas recientemente por Gerhard Lehmann dentro de la edición de la Academia de Ciencias de Berlín, bajo el título de *Vorlesungen über Logik*[11], y, aunque no pueden utilizarse como textos auténticos de Kant, brindan una ayuda muy valiosa para el estudio de su Lógica formal. Por otra parte, resulta sorprendente la conformidad de estos textos entre sí y con el de la *Lógica* redactada por Jäsche, cosa que viene a avalar su valor, pues la publicación de esta última le fue encargada a aquel por el mismo Kant, que luego reconoció esta obra como propia.

Pues bien, también en estas lecciones el tema de la verdad aparece tratado profusamente en la introducción a la Lógica,

---

8 *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält,* Erfurt, 1821.

9 Publicado por primera vez, junto a otros de lecciones sobre Antropología y Metafísica, por Kowalewski, in: *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants,* München und Leipzig, 1924.

10 Para todo lo relativo a la cuestión documental, cf. Ak XXIV-2, 953 ss. (Anhang).

11 Ak XXIV-1 y 2.

en un capítulo dedicado al estudio de las diversas perfecciones del conocimiento humano. Pero la asignación de tal lugar al tratamiento de este problema no puede acaso entenderse si no se pone en relación el orden seguido por Kant con el que seguían habitualmente los libros de Lógica de su tiempo.

En efecto, Kant, que pensaba que la Lógica había salido prácticamente acabada de las manos de Aristóteles, consideraba la de Wolff como la mejor de su época. Un texto inserto en su *Lógica* nos lo certifica: «La Lógica general de Wolff es la mejor que tenemos». Y, más abajo, continúa: «Baumgarten, hombre de gran mérito en esto, resumió la Lógica de Wolff y Meier comentó luego a su vez a Baumgarten» [12]. Vemos, pues, que para Kant contaban sobre todo tres libros de Lógica de su tiempo. El primero es la llamada Lógica alemana de Christian Wolff: *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit*, aparecida en Halle en 1713, de la que, como es sabido, publicó luego su autor una nueva edición latina, notablemente diferente de la primera, que apareció en Frankfurt y Leipzig en 1728 bajo el título de *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata* [13]. El segundo es la *Acroasis logica in Christianum L. B. de Wolff* de Alexander Gottlieb Baumgarten, aparecida en Halle en 1761 [14]. Y el tercero es el *Auszug aus der Vernunftlehre* de Georg Friedrich Meier, aparecido en Halle en 1762, que era el libro de texto de que Kant se sirvió siempre para sus lecciones de Lógica y en torno al cual tejió la mayoría de sus reflexiones sobre esta disciplina [15].

---

12 *Logik*, Einl., II (Ak IX, 21).

13 Reeditadas, la primera por Hans Werner Arndt y la segunda por Jean Ecole, en: Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, I. Abt., Bd. 1 y II. Abt., Bd. 1-2, Hildesheim, Olms, 1965.

14 Nueva edición en Hildesheim-New York, Olms, 1973.

15 Reimpreso a pie de página en: Ak XVI.

Pues bien, ni en la Lógica alemana de Wolff, ni en la de Baumgarten, se asigna lugar alguno especial al tratamiento de la cuestión de la verdad. Por el contrario, en la Lógica latina de aquél aparece ya tratada en el primer capítulo de la segunda parte [16]. Pero es en el compendio de Meier donde viene a ocupar ya un lugar semejante al que le asignará después Kant. En efecto, en la primera parte de esta obra, la verdad aparece tratada como una perfección lógica del conocimiento (*perfectio cognitionis logica*) junto con otras tres, que son la amplitud, la importancia y la claridad.

También Kant reconoce en su Lógica cuatro perfecciones lógicas del conocimiento humano, según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. Son, respectivamente, la extensión, la claridad, la verdad y la certeza del conocimiento [17]. Pero, de todas ellas, considera que la verdad constituye la perfección principal.

Esta primacía de la verdad halla su razón en la necesidad ínsita en la capacidad cognoscitiva del hombre de transitar de lo múltiple a lo uno. «La mera multiplicidad sin la unidad no puede satisfacernos» [18]. «En el entendimiento, la unidad está en el concepto; en los sentidos, en la intuición» [19]. Nuestro conocimiento trata, pues, siempre de integrar lo múltiple que nos brindan los sentidos en la unidad de las intuiciones y de subsumir la multiplicidad de las intuiciones bajo la unidad de los conceptos. Ahora bien, a decir de Kant, «la verdad es el fundamento de la unidad, merced a la relación del conocimiento con el objeto» [20]. Y esto la convierte en la

---

16 *Philosophia rationalis sive Logica*, § 505.
17 Cf. Ak XVI, 237 ss.
18 *Logik*, Einl., V (Ak IX, 39).
19 *Ibid.*
20 *Ibid.*

perfección fundamental de todo el conocimiento humano y en la condición esencial e inseparable de todas las demás perfecciones de éste.

Capítulo II

# LA DEFINICIÓN TRADICIONAL DE LA VERDAD Y SUS DIFICULTADES

«La primera de todas las cuestiones lógicas es ésta: ¿qué es la verdad?; pero es tan difícil darle una respuesta que no lleve a un círculo vicioso, que ésta es aún hoy una de las cosas más dificultosas de la filosofía»[1]. Así se expresaba Kant en una de sus lecciones sobre Lógica, refiriéndose a la que en su *Crítica de la Razón Pura* califica de «vieja y célebre cuestión»[2] de la verdad. En efecto, como la verdad es la primera de las condiciones que pretenden satisfacer los juicios del filósofo, la exigencia de una definición de la verdad es tan vieja como la misma filosofía. Y sólo en sentido impropio desliza Kant en otra de sus lecciones la afirmación de que «Pilatos fue el primero que propuso esta cuestión», aludiendo a su célebre diálogo con Jesús en el pretorio de Jerusalén[3].

---

1 *Logik Philippi,* 77 (Ak XXIV-1, 386).

2 *KrV,* A 57/B 82.

3 Cf. *Jn* 18, 38. Acaso la alusión, que aparece en la *Wiener Logik,* 76 (Ak XXIV-2, 822), esté tomada del ensayo *Sobre la verdad* del canciller Bacon, que menciona también este diálogo: cf. *The Works of Francis Bacon,* London, 1858 ss., vol. VI, 291.

Tanto en la *Crítica de la Razón Pura* como en la *Lógica* y en dos de sus lecciones sobre Lógica, Kant se hace eco de la definición tradicional de la verdad: «La verdad, se dice, consiste en la adecuación del conocimiento con el objeto» [4]. Y en una de sus reflexiones transcribe esta frase latina: «*Veritas est convenientia ideae vel cognitionis cum obiecto*» [5]. Con ello se refiere Kant a la definición clásica de la verdad lógica (*veritas intellectus*) transmitida por la tradición medieval —*veritas est adaequatio intellectus cum re*—, que tiene probablemente su origen en el *Liber de definitionibus* del médico judío Isaac Israeli (865-955) y que fue recogida por Avicena [6] y, a través de éste, conocida y divulgada por Tomás de Aquino [7]. Y esta vieja definición, no sólo no es recusada por Kant, sino que es «aceptada y presupuesta» [8], como dice en la *Crítica de la Razón Pura*.

Según esta definición, la verdad es una relación de adecuación (*Übereinstimmung*) del conocimiento (*Erkenntnis*) con el objeto (*Gegenstand*). Por «conocimiento» entiende aquí Kant sin duda los juicios, pues, como recuerda en la introducción a su Dialéctica transcendental, la verdad y la apariencia se dan tan sólo en los juicios. Y con la palabra «objeto» designa en este caso a las cosas que conocemos, tomadas de manera aproblemática. En este sentido ingenuo se expresa, por ejemplo, en una de sus lecciones: «Cuando conozco la cosa tal y como es realmente, entonces mi conocimiento es verdadero» [9]. Juzgamos, pues, con verdad cuando

---

4 *Logik*, Einl., VII (Ak IX, 50). Cf. *KrV*, A 58/B 82; *Logik Pölitz*, 33 (Ak XXIV-2, 525) y *Wiener Logik*, 76 (Ak XXIV-2, 822).

5 Refl. 1765 (Ak XVI, 107).

6 *Metaphysica*, tr. I, c. 9.

7 Cf. *Summa Theologiae*, Prima, q. 16, a. 1 ad Resp. et a. 2 ad arg. 1.

8 *KrV*, A 58/B 82.

9 *Logik Blomberg*, 118 (Ak XXIV-1, 56).

pensamos que las cosas son como son en realidad; y, cuando hacemos lo contrario, juzgamos falsamente.

Con todo, esta definición tradicional de la verdad parece aceptable a Kant sólo cuando se toma como una mera definición nominal, que no hace sino aclararnos la significación de la palabra. Por el contrario, si pretende tomarse como definición real, es de todo punto inaceptable, pues entonces lleva a dos principales dificultades de las que es imposible salir.

A la primera de estas dificultades alude en tres de sus lecciones sobre Lógica y consiste en definitiva en que, para saber si una definición de la verdad es verdadera, tenemos ya que saber qué es la verdad, es decir, contar de antemano con la definición buscada. Esta dificultad se extiende, en realidad, al proceder de toda la Lógica formal, que, de alguna manera, tiene que suponerse a sí misma para poder construirse como ciencia. Philippi la expresa así: «Debo investigar las reglas de la verdad y, cuando lo hago, tengo que proceder a mi vez según las reglas de la verdad» [10].

Pero es sobre todo la segunda dificultad la que reclama mayor atención en la crítica kantiana de esta definición tradicional. Piensa Kant que tal definición conduce irremisiblemente a un círculo vicioso irresoluble. En efecto, supuesta la definición de la verdad como adecuación del conocimiento con el objeto, el conocimiento será verdadero si coincide con el objeto. Para comprobarlo es, pues, necesario comparar el conocimiento con el objeto. Pero sólo podemos comparar el conocimiento con el objeto en la medida en que éste, a su vez, nos sea conocido. De manera que, en definitiva, sólo podemos juzgar si nuestro conocimiento del objeto coincide con nuestro conocimiento del objeto.

---

10 *Logik Philippi,* 78 (Ak XXIV-1, 386).

En esta segunda dificultad estribaba el antiguo argumento con que, a decir de Kant, «se creía estrechar a los lógicos y se trataba de ponerles en la alternativa de dejarse sorprender en un miserable dialelo o de confesar su ignorancia y por ende la vacuidad de todo su arte» [11]. Con estas palabras alude el filósofo al célebre dialelo que los escépticos antiguos —pirrónicos y académicos— dirigían contra los lógicos de su tiempo [12]. Y, para ilustrarla, ofrece en dos lugares el siguiente ejemplo [13].

Proponiendo tal definición de la verdad procedemos como lo haría una persona que declarase ante un tribunal poniendo por testigo a alguien que nadie conoce, y que pretendiese ser creída afirmando que el que propone como testigo es un hombre honesto. Y Kant apostrofa que, en tal caso, la inculpación de esta persona estaría fundada.

En este ejemplo el declarante hace las veces del juicio y el desconocido testigo las del objeto, que no tiene sentido invocar así como piedra de toque de la verdad de aquél. Mas esta imposibilidad no supone aquí en manera alguna la doctrina kantiana de la incognoscibilidad de la cosa en sí, característica del idealismo transcendental, sino que se funda tan solo en la simple inmanencia de la conciencia, que de ningún modo puede salir de sí misma para verificar si sus conocimientos coinciden con las cosas que existen fuera de ella.

Kant declara, pues, no sólo difícil, sino absolutamente imposible para el hombre la solución de este problema propuesto por la definición misma de la verdad. Mas no por

---

[11] *KrV,* A 57/B 82.

[12] Cf. Giorgio Tonelli, *Kant und die antiken Skeptiker,* in: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung* (Hildesheim, Olms, 1967), págs. 92-123.

[13] *Logik,* Einl., VII (Ak IX, 50); *Logik Philippi,* 79 (Ak XXIV-1, 387).

ello cree que haya que renunciar a utilizar esta noción, sino más bien que hay que hacerlo sin necesidad de definirla. A este respecto es interesante considerar lo que observa en una de sus lecciones, en que compara el uso del concepto de verdad, que no puede ser definido, con el que hacen los juristas del concepto de derecho (*jus*), que tampoco los juristas romanos consiguieron nunca definir [14].

A falta de su definición, el uso del concepto de verdad no es, por lo tanto, ilegítimo, pues, como enseña la Disciplina de la razón pura en su uso dogmático, es estrictamente imposible definir un concepto *a priori* y, como el método de la Filosofía no es el de las Matemáticas, en aquélla no es necesario adelantar las definiciones como en éstas, sino que basta con proponerlas a título de mero ensayo. Pues «en Filosofía, la definición, como aclaración precisa, más bien debe coronar la faena que iniciarla» [15].

El examen kantiano de la definición tradicional de la verdad saca, pues, verdadera a esta otra aseveración del filósofo de Königsberg: «Si nada pudiera hacerse con un concepto antes de haberlo definido, malas serían las perspectivas de todo filosofar» [16].

---

14 *Logik Blomberg*, 196 (Ak XXIV-1, 80-81).

15 *KrV*, A 727/B 755 ss.

16 *Op. cit.*, A 732/B 760.

## Capítulo III

# VERDADERO SENTIDO DE LA CUESTIÓN: EL PROBLEMA DEL CRITERIO

Como hemos visto en el capítulo precedente, la imposibilidad de transcender la inmanencia de la conciencia saliendo de nuestro conocimiento para compararlo con las cosas mismas hace imposible abordar la cuestión de la verdad en el sentido anteriormente indicado. Mas esto no quiere decir que Kant renuncie a la discusión de este problema, sino más bien que la orienta en una dirección completamente diferente. Y, como vamos a ver, esta dirección apunta al problema del criterio.

Recordemos que Kant procede aquí partiendo del esquema ingenuo según el cual existen, de una parte, las cosas, y, de otra, frente a ellas, el sujeto cognoscente, que hace juicios sobre aquéllas. Pues bien, cuando estos juicios enuncian que esas cosas son como realmente son, entonces son verdaderos, existiendo adecuación entre ellos y la realidad; y, por el contrario, cuando enuncian que aquéllas son como realmente no son, entonces son falsos, no existiendo adecuación entre ellos y la realidad. La verdad es sólo, pues, una pura relación de adecuación. Mas la dificultad surge cuando

nos proponemos la cuestión de cómo saber si existe o no de hecho tal relación entre nuestros juicios, que nos son siempre inmanentes, y los objetos transcendentes a que se refieren. Y, como la comparación entre unos y otros es de todo punto imposible, no queda más que un camino para resolver la cuestión: buscar en los juicios mismos una determinada característica que certifique su adecuación con la realidad. Mas ¿qué característica será ésta? Henos aquí ante el problema del criterio.

En efecto, como señala Kant en una de sus lecciones, «aquello gracias a lo cual se distinguen los conocimientos verdaderos de los falsos es el criterio (*Merkmal*) de la verdad» [1]. Por eso la discusión del problema de la verdad ha de orientarse a la búsqueda de ese indicio que nos permite reconocer la verdad de un juicio. Y así lo afirma en su *Lógica*: «Se pregunta aquí si existe y en qué medida un criterio seguro, universal y utilizable en su aplicación, de la verdad. Pues esto ha de significar la cuestión de qué es la verdad» [2].

En las últimas páginas dedicadas al Canon de la razón pura en la primera *Crítica,* encontramos una clasificación de los diversos estados de la mente respecto de la verdad que puede sernos particularmente útil en relación con este problema del criterio. Muestra aquí Kant que el tomar por verdadero (*das Fürwahrhalten*) un juicio —lo que pudiéramos llamar el asentimiento [3] a éste— parece requerir que haya algo en él capaz de producir en el que juzga dicho

---

1 *Logik Blomberg,* 221 (Ak XXIV-1, 88).

2 *Logik,* Einl., VII (Ak IX, 50).

3 Preferimos esta traducción a la habitual de «creencia», demasiado parecida a la de *das Glauben* —«el creer»—, que no es sino uno de los grados del *fürwahrhalten.* Seguimos en esto a Friedrich Gottlob Born, que en su versión latina de la *Crítica de la Razón Pura* lo traduce con la palabra *adsensus.* Cf. *Immanuelis Kantii Opera ad philosophiam criticam* (Leipzig, 1796), vol. I, pág. 563.

estado subjetivo. Sin embargo la experiencia del error nos enseña que este estado subjetivo sobreviene a veces sin ser trasunto de un fundamento objetivo. Según esto el asentimiento puede reposar en un doble fundamento: o bien en un rasgo del juicio mismo, capaz de producir en todo ser racional ese mismo estado subjetivo, o bien en la particular disposición de un determinado sujeto, y entonces el asentimiento subsiguiente podrá producirse solamente en éste, aunque, por su parte, éste suponga capaces de él a todos los demás sujetos [4]. El primer tipo de asentimiento es la convicción (*Überzeugung*); el segundo, la persuasión (*Überredung*) [5].

La persuasión es, así, la clase de asentimiento que acompaña a la apariencia (*Schein*), mientras que la convicción acompaña a la verdad (*Wahrheit*). Porque, como señala Kant, «la verdad reposa en la adecuación con el objeto, con respecto al cual tienen que coincidir por tanto los juicios de todo entendimiento (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*)» [6]. Así pues, la falsedad objetiva del juicio aparente se manifiesta al exterior en su incomunicabilidad, es decir, en su incapacidad para ser tenido por verdadero por los demás sujetos; y, del mismo modo, la verdad objetiva del juicio verdadero se hace patente *ad extra* en su comunicabilidad, es decir, en el hecho de que tenga que ser tenido por verdadero por todos los seres racionales. He aquí, en principio, el fundamento del vínculo que existe entre la verdad de un juicio y su validez universal.

Es precisamente esta traducción al exterior de la verdad o falsedad objetivas de un juicio la que hace posible hablar, no sólo de la evidencia como criterio intrínseco de la verdad,

---

4 *KrV*, A 820/B 848.
5 *Op. cit.*, A 820/B 848 ss.
6 *Ibid.*

sino también incluso de otros criterios extrínsecos, que sirven para estimar en cierta medida la verdad o la falsedad de aquél. Y a esto se refiere Kant cuando escribe: «La piedra de toque del asentimiento, sea éste convicción o mera persuasión, es, pues, exteriormente, la posibilidad de comunicarlo y de que el asentimiento resulte válido para la razón de todo hombre; pues entonces es de suponer por lo menos que el fundamento de la coincidencia de todos los juicios, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, descansa en un fundamento común, a saber, en el objeto con el que concuerdan todos, y así se demostrará la verdad del juicio» [7].

Pues bien, según estos principios, distingue Kant en sus escritos lógicos dos tipos de criterios de la verdad de un juicio: criterios extrínsecos y criterios intrínsecos (*äussere und innere Kriterien*). A los primeros los llama generalmente subjetivos, y dice también de ellos que no son esenciales (*äusserwesentliche*) y que su aplicación se hace siempre *a posteriori*. Y a los segundos los llama en general objetivos, diciendo de ellos que son esenciales (*wesentliche*) y que son aplicados siempre *a priori* [8].

Los criterios extrínsecos o subjetivos de la verdad de un juicio son características que no residen en el juicio mismo, sino en la relación de éste con los juicios de los demás sujetos. Uno de estos criterios sería, por ejemplo, la coincidencia de un juicio nuestro sobre algo con el de los demás hombres sobre lo mismo, conocida por comparación. Y la utilización de este criterio extrínseco supone la superación de lo que Kant llama acertadamente el egoísmo lógico. Otro de estos criterios, muy estimado por los hombres de la Ilustración, sería la coincidencia de nuestros juicios con los del llamado

---

7 *KrV*, A 820/B 848.

8 Cf. *Logik Philippi*, 80 y 98 (Ak XXIV-1, 388 y 405); *Logik Pölitz*, 34 (Ak XXIV-2, 525); *Logik Busolt*, 41 (Ak XXIV-2, 628).

sentido común (*der gemeine Menschenverstand*). Usar de este criterio es lo que llama Kant orientarse en el pensamiento [9].

Con todo, estos criterios de la verdad no son más que indicios que sólo permiten presumir (*vermuten*) que los juicios en cuestión son verdaderos. Mas no pueden asegurarlo propiamente y no tienen, por tanto, valor absoluto ni son capaces de engendrar certeza apodíctica. Alcanzar ese grado de asentimiento que Kant llama saber (*Wissen*) en que, por la suficiencia del fundamento subjetivo y el objetivo, vienen a reunirse la convicción *(Überzeugung)* y la certeza *(Gewissheit)* [10], es posible tan sólo recurriendo a criterios intrínsecos, pues sólo éstos ofrecen razón suficiente para tener un juicio por verdadero.

El criterio intrínseco u objetivo de la verdad de un juicio es una característica o rasgo que ha de encontrarse en el juicio mismo y que engendra indefectiblemente en el sujeto que la descubre el grado más alto de asentimiento. Y el nombre que suele darse a esta propiedad de que se hallan revestidos ciertos juicios es el de evidencia.

Al contrario de lo que acontece con los criterios extrínsecos, aplicando un criterio intrínseco puede estimarse la verdad de un juicio sin necesidad de recurrir a compararlo con los juicios de los demás. Y en este tipo de criterio hallan su fundamento las tres principales reglas que suele proponer Kant para evitar el error. La primera consiste en pensar por uno mismo, que es lo propio del modo de pensar ilustrado (*aufgeklärte Denkart*) [11]; la segunda, en pensar poniéndose en el lugar de otro, que es lo propio del modo de pensar

---

[9] Cf. *Was heisst: Sich im Denken orientiren?*, passim (Ak VIII, 131 ss.).

[10] *KrV*, A 822/B 850.

[11] Cf. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, passim (Ak VIII, 33-42).

amplio (*erweiterte Denkart*); y la tercera, en pensar siempre de acuerdo con uno mismo, que es lo propio del modo de pensar consecuente (*konsequente Denkart*). Esta última regla supone, pues, la comparación de cada uno de mis juicios, no con los de los demás, sino más bien con mis demás juicios [12].

Lo que distingue, pues, al criterio objetivo del subjetivo es que es una propiedad del juicio mismo cuya verdad se trata de estimar. Pero, a su vez, en todo juicio suelen distinguir los lógicos dos elementos: la materia y la forma del mismo. Kant lo hace también así: «A todo juicio pertenecen como elementos esenciales del mismo la *materia* y la *forma*. La *materia* del juicio consiste en los conocimientos dados y vinculados en el juicio por la unidad de la conciencia; y la *forma*, en la determinación del modo según el cual las diferentes representaciones, como tales, pertenecen a una conciencia» [13]. La materia de un juicio son, pues, sus extremos: el sujeto y el predicado; la forma, la composición o división de éstos.

Según esto, la característica que se ofrezca como criterio para reconocer la verdad de un juicio podría tomarse, en principio, de su materia o de su forma. Y, ensayando lo primero, surge esta nueva cuestión: ¿cabe un criterio universal material de la verdad?

Kant muestra muy prolijamente en sus escritos lógicos la imposibilidad de un criterio universal material de la verdad. En una de sus reflexiones escribe: «Un *Criterium* universal material de la verdad es imposible, porque habría de contener la adecuación del conocimiento con el objeto sin distinción de los objetos. Mas la verdad objetiva consiste

---

12 *Logik*, Einl., VII (Ak IX, 57).
13 *Op. cit.*, § 18 (Ak IX, 101).

precisamente en la diferenciación del objeto»[14]. Y en una de sus lecciones explica mejor: «¿Hay un criterio universal material de la verdad o sólo uno formal? Respuesta: aquél es imposible, porque tendría que ser un criterio de la verdad sin consideración de los objetos y tendría que abstraer de todas las diferencias entre éstos. Pero toda verdad consiste precisamente en que el conocimiento se adecúa con el objeto al que se refiere. Pues el conocimiento que es verdadero respecto de una cosa, puede ser falso respecto de otra. Así pues, un criterio universal no puede consistir en la adecuación del conocimiento con el objeto y, por tanto, no es posible un criterio universal material de la verdad»[15].

En rigor, la pretensión de un criterio universal de la verdad tomado del contenido de los juicios es contradictoria. Pues, por ser universal, habría de valer para los juicios sobre cualquier objeto, prescindiendo de las diferencias que existen entre ellos; mas, por ser material, habría de fundarse a su vez en la adecuación con estas diferencias de los objetos, que son la materia del conocimiento, lo cual viene a contradecir su universalidad; pues es evidente que un juicio que es verdadero respecto de un objeto, puede ser falso respecto de otro. Así pues, hablar de un criterio universal material de la verdad es una contradicción.

No cabe, por tanto, más criterio universal de carácter objetivo o intrínseco que un criterio universal formal. En éste la característica que se toma como indicio —aunque no suficiente— de la adecuación del juicio con la realidad pertenece, no a su contenido, sino a la forma lógica según la cual tiene lugar la composición o la división de sus extremos. Pues, como muestra la Lógica formal, no todas las formas

---

14 Refl. 2177 (Ak XVI, 259).
15 *Logik Pölitz*, 34 (Ak XXIV-2, 525).

posibles de un juicio son compatibles con su verdad material. La exigencia de una cierta forma del juicio viene así a fundamentar el único criterio de alcance universal de la verdad. Y la satisfacción de esta exigencia constituye lo que Kant va a denominar la verdad formal.

## Capítulo IV

# CLASES DE VERDAD

Al estudiar la posición de Kant ante la definición tradicional de la verdad hemos visto que éste se refiere siempre a la definición de la verdad del conocimiento o verdad lógica: *adaequatio intellectus cum re,* tal como fue transmitida por la tradición medieval. Sin embargo, esta tradición emplea la palabra «verdad» con mucha mayor amplitud, significando con ella no sólo la verdad del conocimiento, sino también la verdad del ser.

En efecto, en su versión más clásica [1], la teoría tradicional de la verdad abarca dos grandes ámbitos: el de la verdad ontológica (*veritas rei*) y el de la verdad lógica (*veritas intellectus*). Según la teoría de la verdad ontológica, todos los seres, por el mero hecho de ser, son verdaderos; el *verum* es, pues, un atributo transcendental del ser. Y esa verdad de todo ser entraña, a su vez, dos aspectos, según la adecuación de éste con dos entendimientos: el entendimiento de

---

[1] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* Prima, q. 16; *De Veritate,* q. 1. Vid. Juan Miguel Palacios, *La Noción de Verdad en el Pensamiento del Doctor Angélico* (Memoria de licenciatura), Madrid, Universidad de Madrid, 1965.

Dios, que lo crea, y el entendimiento del hombre, que lo contempla. Por eso todo ser puede decirse verdadero en dos sentidos: por su adecuación con la idea preexistente en el entendimiento de Dios y por su adecuación con las exigencias cognoscitivas del entendimiento humano, o, en una palabra, por su inteligibilidad. He aquí un texto de Tomás de Aquino que resume bien esta doctrina de la verdad del ser:

> Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in libro de Veritate et Augustinum in libro de vera Religione, et per Avicennam in definitione inducta, scilicet: Veritas cuiusque rei, etc. Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem; sicut e contrario res falsae dicuntur quae natae sunt videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V Metaphysicae [2].

Esta concepción clásica de la verdad ontológica se ha conservado todavía en su doble aspecto en la filosofía de Duns Escoto, que se refiere a ella en estos términos:

> Est enim veritas in rebus et veritas in intellectu. In rebus dupliciter, in genere videlicet per comparationem ad producentem, et per comparationem ad cognoscentem sive intelligentem. Primo modo dicitur veritas absolute conformitas producti ad producens... Secundo modo, scilicet per comparationem ad intellectum, dicitur res vera tripliciter. Primo quia sui manifestativa, quantum est de se, cuicunque intellectui potenti manifestationem cognoscere [3].

Pero, entrado el siglo XIV, Occam no habla ya de la verdad del ser como conformidad de los seres con las ideas

---

[2] *De Veritate*, q. I, a. 2 ad Resp.

[3] *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VI, q. III, n. 5; VII, 337 a.

divinas, sino sólo como inteligibilidad: *...quia «verum», quod ponitur convertibile cum «ente», significat idem quod «intelligibile»* [4]. Y otro tanto hace más adelante Suárez, a través del cual llegó esta doctrina al conocimiento de Leibniz: *Hoc ipso, quod ens est intelligibile, verum est* [5].

Fue, sin embargo, en la filosofía de Leibniz donde vino a caer en olvido también este segundo aspecto que restaba de la verdad del ser, quedando entonces desatendido el ámbito entero de la verdad ontológica: *...la vérité métaphysique est prise vulgairement par les métaphysiciens pour un attribut de l'être, mais c'est un attribut bien inutile et presque vide de sens* [6]. A partir de este momento comienza a hablarse sólo de la verdad lógica, que no consiste en la adecuación de las cosas con el entendimiento, sino en la adecuación del entendimiento con las cosas. Y así vemos que lo hace también el propio Kant.

Bien es verdad que, en un célebre pasaje de la *Crítica de la Razón Pura,* Kant parece hacerse eco de esta teoría clásica de la verdad ontológica, cuando escribe: «Mas, en la filosofía transcendental de los antiguos, encuéntrase otro capítulo que contiene conceptos puros del entendimiento, los cuales, aun cuando no se cuenten entre las categorías, debían sin embargo, según ellos, valer como conceptos *a priori* de objetos, en cuyo caso aumentarían el número de las categorías, lo cual no puede ser. Esos conceptos están expresados en la proposición, tan famosa entre los escolásticos: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*» [7]. Y es conocida la crítica general que Kant hace de esta presunta doc-

---

4 *Summa logicae,* I, 10.

5 *Disputationes Metaphysicae* 8, VII, 7.

6 *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain,* l. IV, c. 5 (Gerhardt Phil. V, 378).

7 *KrV,* B 113.

trina tradicional de los atributos transcendentales del ser [8]. Sin embargo, un examen detenido de esa crítica, completado con el estudio de la exposición que hace de aquella doctrina en sus propias lecciones de Metafísica [9], haría ver claramente que la teoría que rechaza Kant no tiene nada que ver con la genuina doctrina tradicional por él aludida, sino más bien con una doctrina completamente nueva, que tiene su origen en la Ontología de Wolff, y que fue acogida por Baumgarten en su *Metaphysica* [10], de que Kant se servía como libro de texto para sus lecciones sobre esta materia [11]. Pero baste aquí un pasaje de la *Philosophia prima sive Ontologia* para cerciorarnos de que Wolff no comprendió nada de la verdad metafísica de los escolásticos, dotando a esta expresión de un sentido completamente nuevo:

> Notionem veritatis metaphysicae Scholasticis non fuisse nisi confusam, satis inde intelligitur, quod eam verbis explicare minime potuerint, etsi terminorum penuria neutiquam laborarent: id quod haud fallax eo in casu notionis confusae indicium est (§ 90 & not. § ej. Log.)... Ex nostra notione veritas transcendentalis est ordo eorum, quae enti conveniunt, seu determinationum, quas habet, intrinsecarum, qui, quemadmodum in ordine fieri debet, constituitur, dum per principium contradictionis et per principium rationis sufficientis tanquam constantem regulam determinationis intrinsecae cujusvis locus determinatur: id quod ex demonstratione veritatis hujus omni enti competentis uberius elucescit [12].

---

[8] *KrV*, B 113-116.

[9] Cf. *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* (Ak XXVIII).

[10] Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, s. VI, § 89.

[11] Cf. Ak XVII y XVIII. Para todo lo referente a la posición de Kant ante esta doctrina, cf. Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge* (München, Kösel, 1956), cap. I, 4.

[12] *Philosophia prima sive Ontologia*, § 502.

Vemos, pues, que, de las dos grandes clases de verdad que distinguía la tradición, Kant deja de lado la primera, es decir, la verdad ontológica. Sin embargo, cuando habla de la verdad, no se refiere tan sólo a la verdad lógica, sino que algunas veces alude también a otros dos tipos de verdad: la verdad práctica y la verdad estética.

La verdad que Kant llama práctica es la verdad considerada en sentido moral o veracidad (*Wahrhaftigkeit*), como virtud opuesta al vicio de la mentira. Ésta responde, pues, como dice en una de sus lecciones, «a las reglas de la voluntad libre» [13]. De la verdad tomada en este sentido es de la que se hace también cuestión en su conocido ejemplo de la falsa promesa, con que, en dos lugares de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,* ilustra la aplicación del imperativo categórico. Y, en la segunda parte de la *Metafísica de las Costumbres,* la trata como un deber del hombre para consigo mismo considerado sólo como ser moral [14].

En cuanto a la llamada verdad estética, Kant entiende por tal la adecuación de una representación con las exigencias del gusto (*Geschmack*). Este tipo de verdad es el que corresponde, por tanto, al juicio de gusto (*Geschmacksurteil*), que Kant distingue cuidadosamente del juicio de conocimiento (*Erkenntnisurteil*) [15]; pues, como explica en la *Crítica del Juicio,* «para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no, mediante el entendimiento, al objeto, para el conocimiento, sino, mediante la imaginación (unida quizá al entendimiento), al sujeto y al sentimiento de placer o de dolor del mismo» [16]. De acuerdo con esto, es verdadero estéticamente o —lo que es lo mismo— bello (*schön*) lo que

---

13 *Logik Blomberg,* 234 (Ak XXIV-1, 91).
14 Cf. Ak IV, 402-403 y 422-423; Ak VI, 429-431.
15 *Kritik der Urteilskraft,* P. I, § 1 (Ak V, 203).
16 *Op. cit.,* P. I, § 5 (Ak V, 210).

place (*was gefällt*), pues, según aclara en una de sus lecciones, «cuando se busca el grado de la verdad que es compatible con los principios subjetivos, no se hace según la exigencia del entendimiento, sino según la exigencia de la gracia (*Witz*). Esta es la verdad estética, la verdad según principios de la sensibilidad; por ejemplo, cuando se representa el cielo como una cubierta azul o a Dios como un monarca majestuoso; esto es, pues, estéticamente verdadero, mas no lógicamente» [17].

Pero es propiamente la verdad del conocimiento, que Kant llama *sensu lato* verdad lógica, la que ocupa indudablemente el centro de su atención. Y, como hemos visto, suele definirla en general como la adecuación de un conocimiento con su objeto (*die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstand*) [18]. Mas es de notar que, tanto en su investigación sobre el problema del criterio como en otros muchos pasajes de su obra, distingue Kant aún dentro de ésta dos tipos principales de verdad del conocimiento: la verdad formal o subjetiva, que también llama a veces «lógica» *sensu stricto*, y la verdad material u objetiva. La verdad formal consiste, como veremos, en la adecuación del conocimiento consigo mismo, es decir, con sus propias leyes. En cambio la verdad material consiste en la adecuación del conocimiento con el objeto determinado al que se refiere. A conseguir la primera se ordena la Analítica formal y, aunque esta verdad no baste, es *conditio sine qua non* de toda verdad material, que es la que busca el hombre en las demás ciencias.

Pero es este concepto de verdad material u objetiva el que entraña mayor complejidad en la filosofía de Kant, pues

---

17 *Logik Philippi*, 86 (Ak XXIV-1, 393).
18 *KrV*, A 58/B 83.

en la *Crítica de la Razón Pura,* en relación con la verdad material, se refiere todavía su autor a dos clases más de verdad: la verdad empírica y la verdad transcendental. Y, en efecto, habida cuenta de la teoría kantiana de la experiencia, la adecuación del conocimiento con el objeto de experiencia habría de presuponer su previa adecuación con los supuestos apriόricos de dicha experiencia. Esta adecuación constituiría la verdad transcendental; aquélla, la verdad empírica. Tal podría ser el sentido de este texto a que aludíamos en el prólogo: «Pero todos nuestros conocimientos permanecen en el ámbito de toda la experiencia posible, y en la relación general con esta misma experiencia consiste la verdad transcendental, que precede a toda verdad empírica y que la hace posible» [19]. Pero dejemos su aclaración para la segunda parte de este libro.

---

19 *KrV,* A 146/B 185.

## PRIMERA PARTE

# TEORÍA DE LA VERDAD FORMAL

## Capítulo V

# DEFINICIÓN DE LA VERDAD FORMAL

Frente a la verdad material u objetiva, que consiste en la adecuación del conocimiento con lo que le transciende, es decir, con el objeto, la verdad formal o subjetiva se define como «la adecuación del conocimiento consigo mismo, hecha completa abstracción de todos los objetos en general y de toda diferencia entre éstos»[1]. Mas, como, por otra parte, Kant afirma reiteradamente que la verdad y la falsedad se encuentran sólo en los juicios, con la palabra «conocimiento» ha de referirse necesariamente a ellos en esta definición. Y, en este sentido, a todo conocimiento adecuado consigo mismo viene a darle en la *Lógica* el apelativo de «correcto»[2].

Pero hay en esta definición algo que parece incomprensible. Si la adecuación es una relación y toda relación requiere un sujeto y un término relacionados entre sí, ¿cómo puede un juicio ser o no ser adecuado consigo mismo?

Evidentemente, al hablar en esta definición de la adecuación del conocimiento consigo mismo, Kant se refiere a los juicios en dos sentidos diferentes. Pues, aun manteniéndose

---

1 *Logik*, Einl., VII (Ak IX, 51).
2 *Op. cit.*, Einl., II (Ak IX, 20).

en la consideración de la mera forma de éstos, abstracción hecha de su contenido, cabe hacer la distinción entre la forma que un juicio tiene de hecho y la forma que ha de tener para poder ser verdadero.

Con esto se nos hace patente que la forma de un juicio, es decir, la índole de la composición o división de sus extremos, no es siempre la misma, es susceptible de cambio y ha de ser de una manera determinada, sin la cual éste no puede en modo alguno ser verdadero. Y esas estructuras formales a que deben someterse todos los juicios son ofrecidas en la Analítica formal por los llamados principios lógicos.

Pero los juicios, aunque se encuentren, como los cuerpos, sometidos a leyes, tienen una forma de ser notablemente diferente de la de los seres naturales, y con la comparación de unos con otros inicia precisamente Kant su manual de Lógica: «Todo en la naturaleza, tanto en el mundo inanimado como en el animado, sucede *según reglas,* aunque nosotros no conozcamos esas reglas siempre. El agua cae según las leyes de la gravedad, y en los animales la locomoción se produce también según reglas. El pez en el agua y el pájaro en el aire se mueven según reglas. Toda la naturaleza en general no es, pues, otra cosa que una interdependencia de los fenómenos según reglas; y no existe en ninguna parte *ausencia alguna de reglas.* Si creemos encontrarla, podemos en tal caso decir que las reglas nos son desconocidas.

Incluso el ejercicio de nuestras facultades se efectúa según ciertas reglas, que seguimos primero *inconscientemente,* hasta que poco a poco llegamos a conocerlas merced a renovados intentos y a un uso prolongado de nuestras facultades, que acaban por hacérnoslas al fin tan familiares, que tenemos gran dificultad en pensarlas *in abstracto.* Así, por ejemplo, la gramática general es la forma de una lengua en general. Pero se habla también sin conocer la gramática;

y el que habla sin conocerla, tiene realmente una gramática y habla según reglas, de las que sin embargo no es consciente.

Igual que todas nuestras facultades en general, el *entendimiento* en particular tiene sus actos regidos por reglas, que podemos investigar. En efecto, éste ha de considerarse como la fuente y la facultad de pensar reglas en general. Pero, así como la sensibilidad es la facultad de las intuiciones, el entendimiento es la facultad de pensar, es decir, de poner bajo reglas las representaciones de los sentidos. Está por eso deseoso de buscar reglas y satisfecho cuando las ha encontrado. Luego hemos de preguntarnos: como el entendimiento es la fuente de las reglas, ¿según qué reglas procede él mismo?

Pues no cabe duda alguna de que nosotros no podemos pensar o hacer uso de nuestro entendimiento más que conformándonos con ciertas leyes. Ahora bien, podemos a la vez pensar esas reglas en sí mismas, es decir, podemos pensarlas sin su aplicación o *in abstracto*» [3].

Vemos que, en esta página, Kant se refiere a las leyes a que se ven sometidas en su ejercicio nuestras facultades en el mismo sentido en que solemos hablar de las leyes a que están sometidos los cuerpos. Y, a primera vista, no parece reconocer diferencia esencial entre las leyes físicas y las leyes del uso general de nuestro entendimiento, que parece computar aquí como leyes psíquicas.

Pero, como es sabido, hay muchas dificultades que prohiben mantener esta precaria interpretación psicologista de las leyes lógicas, y no es la menor la experiencia del error formal y la consiguiente exigencia racional de comprender las condiciones de su posibilidad. El mismo Kant no se muestra ajeno a esta dificultad cuando escribe: «*Cómo es posible*

---

3 *Logik*, Einl., I (Ak IX, 11-12).

*la verdad,* es fácil de ver, pues aquí el entendimiento obra según sus leyes esenciales. *Pero cómo es posible el error en el sentido formal de la palabra, es decir, cómo es posible la forma del pensar contraria al entendimiento* (*verstandeswidrige Form*), esto es difícil de concebir, así como no se concibe en general cómo una facultad cualquiera puede desviarse de sus propias leyes esenciales» [4]. Y, dejando ahora el examen del valor que tenga la explicación kantiana de la génesis del error formal [5], he aquí la distinción que le brinda la solución: «Pero en la Lógica no es cuestión de reglas *contingentes,* sino *necesarias,* no de cómo pensamos, sino de cómo debemos pensar. Las reglas de la Lógica deben ser, pues, tomadas, no del uso *contingente,* sino del uso *necesario* del entendimiento, que encuentra uno en sí mismo sin Psicología alguna. En la Lógica no queremos saber cómo es el entendimiento y cómo piensa y cómo ha procedido hasta ahora, sino cómo debería proceder en el pensar. Ella debe enseñarnos el recto uso del entendimiento, es decir, aquel que es adecuado consigo mismo» [6].

El examen de las condiciones de la posibilidad del error formal muestra bien a las claras la necesidad de distinguir entre las leyes psíquicas y las leyes lógicas del entendimiento. El descubrimiento de las primeras es objeto de la Psicología empírica, que es una ciencia descriptiva compuesta de proposiciones *a posteriori* y, por tanto, contingentes y dotadas de una mera universalidad comparativa. Por el contrario, el conocimiento de las segundas es objeto de la Lógica formal, que es una ciencia normativa compuesta de proposiciones *a priori* y, por ello, enteramente universales y necesarias.

---

[4] *Logik,* Einl., VII (Ak IX, 53).

[5] Cf. Antonio Millán Puelles, *La Estructura de la Subjetividad* (Madrid, Rialp, 1967), Intr., III.

[6] *Logik,* Einl., VII (Ak IX, 53).

Pues bien, la definición de la verdad formal como adecuación del conocimiento consigo mismo supone la aplicación de esta distinción a la consideración de los juicios. Según esto cabe entonces una consideración psicológica y una consideración lógica de los mismos. Desde el punto de vista psicológico, el juicio aparece como un fenómeno psíquico, dotado de unas características determinadas, sin consideración de su regulación normativa. Pero, desde el punto de vista lógico, el juicio se muestra con muy otro aspecto, como una relación de razón dotada de una estructura formal modificable y, por ello, capaz de ser sometida a normas. Y la adecuación del juicio considerado desde este punto de vista con estas normas constituye precisamente lo que Kant denomina la verdad formal.

## Capítulo VI

# LA ANALÍTICA FORMAL Y LOS CRITERIOS LÓGICOS DE LA VERDAD

Hemos visto en el capítulo anterior que la adecuación del conocimiento consigo mismo, que constituye la verdad formal, consiste en definitiva en su conveniencia con una determinada forma sin la cual no puede llegar a ser luego materialmente verdadero. Y, como el conocimiento humano se compone de los juicios que obra el entendimiento y de los raciocinios que, con el fin de aumentarlo, efectúa la razón, el acuerdo de éste consigo mismo consistirá entonces en la conformidad de tales juicios y raciocinios con la forma que deben tener. Por eso escribe Kant: «Y, según esto, los criterios universales formales de la verdad no son otra cosa que criterios universales lógicos de la adecuación del conocimiento consigo mismo o —lo que es igual— con las leyes universales del entendimiento y de la razón» [1].

Proporcionar estas leyes universales del entendimiento y de la razón es precisamente la tarea de la Lógica. En efecto, como explica Kant al principio de su manual de esta materia, del mismo modo que la Estética, considerada como mera

---

[1] *Logik,* Einl., VII (Ak IX, 51).

crítica del gusto, contiene las reglas de la adecuación del conocimiento con las leyes de la sensibilidad, la Lógica contiene las reglas de la adecuación del conocimiento con las leyes del entendimiento y de la razón [2].

Mas, sin referirnos ahora a la Lógica transcendental, Kant distingue dos principales clases de Lógica: la Lógica del uso general del entendimiento, que también llama Lógica general, elemental o formal, y la Lógica del uso particular del entendimiento. Aquélla contiene las reglas absolutamente universales y necesarias del pensar, sin las que no cabe uso alguno del entendimiento, haciendo así abstracción de la índole de los objetos sobre los que se piense. Ésta, por el contrario, contiene sólo las reglas necesarias para pensar adecuadamente sobre una determinada clase de objetos, constituyendo así, frente a la Lógica general, una especie de metodología particular que viene a conferir su última perfección a cada una de las ciencias [3].

Pero, dentro de la Lógica general, distingue Kant aún dos clases de Lógica: la Lógica pura y la Lógica aplicada. La Lógica pura es la Lógica formal propiamente dicha, que suministra las normas a que debe plegarse todo pensar en general, sin referirse para nada a las particulares condiciones en que éste de hecho se produce. En cambio la Lógica aplicada considera la utilización de estas normas *in concreto* por el sujeto humano, cuya peculiar constitución empírica puede estorbar a veces la corrección de su pensar. Vienen, pues, a consideración en esta última el influjo de los sentidos, el juego de la imaginación, las leyes de la memoria, la fuerza de la costumbre y de la inclinación y, en general, todo aquello que pueda ser origen de prejuicios [4]. Lógica aplicada sería,

---

[2] *Logik,* Einl., I (Ak IX, 15).
[3] *KrV,* A 51/B 76.
[4] *Op. cit.,* A 52/B 77.

pues, en buena medida, lo que nos brindan Bacon en el libro primero del *Novum Organum,* Descartes en las *Regulae* o Balmes en *El Criterio.*

De acuerdo con la tradición aristotélica, Kant divide en dos partes la Lógica pura misma: Analítica y Dialéctica. La primera contiene propiamente las reglas de todo pensar en general; la segunda es, más bien, una crítica de la apariencia dialéctica, es decir, de la corrección aparente de los razonamientos sofísticos [5]. Y esta división, junto a la división habitual de los libros de Lógica de su tiempo en Doctrina general de los elementos y Doctrina general del método, pasa, por obra de Kant, de la Lógica general a la Crítica de la razón pura, dada la particular analogía que éste reconoce entre la Lógica formal y la Lógica transcendental.

Como puede comprenderse, el valor que tienen para el conocimiento las tres clases de Lógica susodichas es notablemente desigual, y Kant suele expresarlo con tres vocablos griegos diferentes. Así, a la parte analítica de la Lógica pura la llama *canon,* y he aquí lo que entiende por tal: «Entiendo por canon el conjunto de principios *a priori* del uso adecuado de ciertas facultades de conocimiento en general. Así la Lógica general, en su parte analítica, es un canon para el entendimiento y para la razón en general, mas sólo según la forma, pues abstrae de todo contenido»[6]. Por otra parte, a la Lógica aplicada la llama *catarticón,* es decir, depurativo del uso lógico del entendimiento [7]. Y, por último, a la Lógica del uso particular del entendimiento la llama *organon,* definiendo así lo que designa con esta palabra: «Entendemos por *organon* la indicación de la manera de obtener un conocimiento determinado. Pero esto implica que yo conozca ya

---

5 *Logik,* Einl., II (Ak IX, 16).
6 *KrV,* A 796/B 824.
7 *Op. cit.,* A 53/B 78.

el objeto del conocimiento que tengo que producir según estas reglas. Por tanto un organon de las ciencias no es una mera Lógica, pues presupone el conocimiento exacto de las ciencias, de sus objetos y de sus fuentes»[8].

La Analítica formal contiene, pues, como *canon* del uso lógico del entendimiento, las reglas de la adecuación del conocimiento consigo mismo, es decir, con las leyes del entendimiento y de la razón. Y, como tal adecuación constituye la verdad formal, Kant denomina a menudo a la Analítica «Lógica de la verdad», dando paralelamente a la Dialéctica el apelativo de «Lógica de la apariencia». Cosa que justifica en su *Lógica* diciendo: «La *Analítica* descubre por descomposición todas las acciones del entendimiento que ejecutamos en general en el pensar. Ésta es, por tanto, una Analítica de la forma del entendimiento y de la razón y se llama también rectamente la Lógica de la verdad, porque contiene las reglas necesarias de toda verdad (formal), sin la cual todo conocimiento, con independencia del objeto, también es falso (*unwahr*) en sí mismo»[9].

Con todo, la verdad determinada por la adecuación del entendimiento con sus propias leyes no es más que la verdad formal o subjetiva, no la verdad material u objetiva, que es la que busca el hombre en definitiva. No basta, pues, satisfacer las exigencias de la Lógica para conocer con verdad. Esto requiere además, sobre la corrección lógica de los juicios, su adecuación con el objeto al que se refieren, es decir, su verdad material. Y no tener en cuenta esto, considerando suficiente la verdad formal de un juicio como índice de su verdad material, es lo que constituye para Kant lo propio del proceder dialéctico. Así lo expresa en una de sus refle-

---

[8] *Logik*, Einl., I (Ak IX, 13).
[9] *Op. cit.*, Einl., II (Ak IX, 16).

xiones: «Un conocimiento puede ser lógicamente correcto, pero no por ello ser todavía verdadero; y, cuando no tiene como garantía más que su forma lógica, entonces el conocimiento es sólo dialéctico»[10].

Es interesante considerar desde este punto de vista la concepción kantiana de la Dialéctica. Pues, en rigor, ésta consiste tan sólo en tomar criterios formales de la verdad por criterios materiales, utilizando subrepticiamente lo que es un mero *canon* del entendimiento como si fuera un *organon*. Y la utilización de la Lógica general, que hace abstracción de todo contenido de conocimiento, como una Lógica del uso particular, que tiene en cuenta, por tanto, las diferencias de los objetos, es justamente lo que sirve de fundamento a la Dialéctica, como explica el propio Kant en la *Crítica de la Razón Pura*: «Sin embargo, hay algo tan seductor en la posesión de este arte ilusorio de dar a todos nuestros conocimientos la forma del entendimiento (aun cuando, en lo que se refiere al contenido del mismo, pueda ser harto pobre y vacío), que aquella Lógica general, aunque es sólo un *canon* para el juicio, ha sido usada como un *organon*, por decirlo así, para la producción real o, al menos, para la ficción de afirmaciones objetivas; y, de ese modo, lo que se ha hecho en realidad ha sido usarla abusivamente. La Lógica general como supuesto *organon* llámase *Dialéctica*»[11].

Esta concepción general de la Dialéctica la traslada luego Kant a la Lógica transcendental, donde la Dialéctica transcendental nace también del uso abusivo —transcendental— de los principios formales del entendimiento puro, para conocer con ellos objetos metaempíricos. Pero, en este segundo caso, el hombre se ve movido a tal abuso por una extraña

---

10 Refl. 2131 (Ak XVI, 247).
11 *KrV*, A 60/B 85.

propensión natural, que Kant reconoce sin ambajes: «Mas, como es muy atractivo y seductor usar solos ese conocimiento puro del entendimiento y esos principios y aun usarlos más allá de los límites de la experiencia (la cual, sin embargo, es la única que nos puede proporcionar la materia —objetos— a que pueden aplicarse aquellos conceptos puros del entendimiento), cae el entendimiento en el peligro de hacer, mediante sutilezas vanas, un uso material de los principios meramente formales del entendimiento puro, y de juzgar, sin distinción, sobre objetos que no nos son dados y que hasta quizá no puedan sernos dados de manera alguna. No debiendo ser propiamente más que un *canon* para el juicio del uso empírico, resulta usada abusivamente esa Analítica cuando la hacemos valer como el *organon* de un uso universal e ilimitado y cuando nos atrevemos, con el solo entendimiento puro, a juzgar sintéticamente sobre objetos en general, y a afirmar y a decidir acerca de ellos. En este caso, pues, sería dialéctico el uso del entendimiento puro» [12]. Y, a decir de Kant, no es otro el origen de la Metafísica dogmática.

¿Qué valor tiene, pues, para el conocimiento humano, la adecuación del entendimiento con las leyes de la Analítica formal? Tan sólo el de un criterio negativo, es decir, el de una condición indispensable, pero no suficiente, de la adecuación del conocimiento con las cosas.

La verdad formal se presenta así como una *conditio sine qua non* de la verdad material. Para que un juicio sea verdadero no bastará, pues, que sea formalmente correcto; pero, si no lo es, no podrá ser tampoco adecuado con el objeto. Y en esta relación entre la verdad formal y la verdad material se funda precisamente el carácter propedéutico de la Lógica. Pues, como señala agudamente Kant en una de sus

---

12 *KrV*, A 63/B 87-88.

reflexiones, «a la cuestión de si el conocimiento es adecuado con el objeto tiene que preceder ésta: si concuerda (según la forma) consigo mismo». A lo que añade escuetamente: «Esto es cosa de la Lógica» [13].

La Analítica formal, como parte de la Lógica general, ofrece en efecto tres criterios universales puramente lógicos de la verdad de un juicio. Tales criterios son el principio de contradicción, el principio de razón suficiente y el principio de tercero excluido. Y la adecuación del juicio con cada uno de éstos determinará respectivamente lo que Kant llama su posibilidad, su realidad y su necesidad lógicas.

---

13 Refl. 2152 (Ak XVI, 253).

## Capítulo VII

# EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN COMO CRITERIO DE LA POSIBILIDAD LÓGICA DE LOS JUICIOS

El primer criterio universal formal de la verdad es el principio de contradicción. La filosofía concede, en general, a este principio la máxima extensión, atribuyéndole un alcance, no solamente lógico, sino también metafísico. Vale, pues, por una parte, para todos los seres, y, por otra, para todos los juicios que puedan hacerse sobre ellos. Pero aquí Kant no lo invoca más que como principio lógico, al que todos los juicios han de plegarse para ser formalmente verdaderos.

Mas, aún si se toma tan sólo en su sentido lógico, algunos filósofos consideran necesario distinguir este principio del de identidad, no reconociéndolo así como primer principio único que funde la posibilidad de todas las verdades. Tal fue la posición de Kant en la disertación pública con que en 1755 inició su vida académica, cuya proposición I reza precisamente: *Veritatum omnium non datur principium UNICUM, absolute primum, catholicon.* Y, en la proposición II, el filósofo ofrecía, no uno, sino cuatro principios que fundan la posibilidad lógica de todas las proposiciones. Según él, el

modo de demostración directa u ostensiva tiene a su base las dos proposiciones siguientes: *quicquid est, est* y *quicquid non est, non est*. El primero fundamenta la posibilidad de las proposiciones afirmativas; el segundo, la de las negativas. Y ambos juntos forman el llamado *principium identitatis*, que es el primer principio lógico y se enuncia así: *quicquid est, est et quicquid non est, non est*[1].

En cuanto al principio de contradicción, expresa lo mismo que el anterior, pero aplicado al modo de demostrar indirecto, es decir, a la demostración de la verdad de un juicio fundada en la demostración de la falsedad de su opuesto. Pues esta forma de proceder supone, a su vez, dos principios más. El primero es: si lo opuesto a algo es falso, ello es verdadero; es decir, si se niega lo opuesto a algo, hay que afirmar esto. Y el segundo dice: si lo opuesto a algo es verdadero, esto es falso. Estos dos nuevos principios pueden expresarse muy sucintamente en estas dos proposiciones: *quicquid non non est, illud est* y *quicquid non est, non est*. Y ambas reunidas constituyen el llamado *principium contradictionis*. Pero, a decir de Kant, existe cierta primacía de aquél sobre éste[2].

Según atestigua un pasaje de la *Lógica Blomberg*[3], todavía en la época de la *Dissertatio* distinguía Kant ambos principios lógicos, y fue acaso la influencia de Leibniz la que le hizo renunciar a ello. Éste, en efecto, identificaba ambos principios en uno solo, al que llamaba principio de contradicción, que ponía como fundamento único, no sólo de toda la Lógica, sino también de toda la Matemática. Así puede observarse, por ejemplo, en este pasaje de su correspondencia con Clarke: «El gran fundamento de las Matemáticas es EL

[1] *Nova Dilucidatio*, sect. I, prop. I (Ak I, 388).
[2] *Op. cit.*, sect. I, prop. I (Ak I, 388).
[3] *Logik Blomberg*, 221 (Ak XXIV-1, 88).

PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN O DE IDENTIDAD, es decir, que una enunciación no podría ser verdadera y falsa al mismo tiempo y, así, que A ES A Y NO PODRÍA SER NO-A, y este único principio basta para demostrar toda la Aritmética y toda la Geometría, es decir, todos los Principios Matemáticos»[4].

En cualquier caso, Kant renuncia explícitamente a aquella distinción cuando en la *Crítica de la Razón Pura* y en los *Prolegómenos* aduce el principio de contradicción como único principio supremo de todos los juicios analíticos[5]. Y en sus escritos de Lógica, para denominar a este principio, utiliza también con mucha frecuencia la expresión latina *principium contradictionis et identitatis*, como si se tratara de uno solo.

La formulación más clásica del principio de contradicción se encuentra en la *Metafísica* de Aristóteles y dice así: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αυτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ[6]. En la Edad Media esta formulación fue vertida al latín por Guillermo de Moerbeke con estas palabras: *idem enim simul esse, et non esse in eodem, secundum idem, est impossibile.* Y así vino a tomar luego la forma abreviada con que la conoce Kant: *impossibile est, idem simul esse ac non esse*[7].

Desde su primer escrito académico, Kant rechaza esta formulación del principio de contradicción, que le parece más bien ser la definición de lo imposible. Y, para sustituirla, propone ya en aquél, como vimos más arriba, la fórmula siguiente: *cuiuscunque oppositum est falsum, illud est ve-*

---

4 *Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke*, III, (Gerhardt Phil. VII, 355).

5 Cf. *KrV*, A 150-153/B 189-193; *Prolegomena*, § 2, b (Ak IV, 267).

6 *Metaphysica*, Γ 3, 1005 b 19.

7 *Nova Dilucidatio*, sect. I, prop. III (Ak I, 391).

*rum*[8]. Mas esto no quiere decir que Kant rechace desde un principio la inquietante alusión al tiempo —ἅμα, *simul*— que la formulación clásica lleva consigo. Muy al contrario, en la *Disertación de 1770* Kant afirma aún taxativamente que «este juicio lleva consigo el concepto de tiempo, en cuanto que es patente la imposibilidad de que se den en una misma cosa *al mismo tiempo* atributos que se oponen entre sí contradictoriamente»[9]. Y en aquélla todavía considera válida la siguiente formulación de este principio: *quicquid simul est ac non est, est impossibile.*

Sólo en la *Crítica de la Razón Pura,* cuando, por la más adecuada distinción de lo sensible y lo intelectual, Kant hace del tiempo una forma *a priori* de la sensibilidad que nada tiene que ver con el uso lógico del entendimiento, repara el filósofo en la incompatibilidad de aquella fórmula con los principios del idealismo transcendental. Y es entonces cuando la somete a la conocida crítica que inserta al comienzo de la Analítica de los principios, donde cita en alemán la misma fórmula de la *Dissertatio*[10].

A esa fórmula opone Kant dos objeciones. La primera estriba en que, merced a la palabra *impossibile,* tal fórmula incluye inadecuadamente la certeza apodíctica, que, a su vez, ha de fundarse en el principio de contradicción; se trata, pues, de un círculo vicioso, por lo demás superfluo. Pero la segunda y más importante objeción contra esta fórmula ataca más bien en ella la palabra *simul,* con que, a decir del filósofo, «queda afectada por la condición del tiempo». Pues, como el tiempo es sólo una forma *a priori* de la sensibilidad y el principio de contradicción es un principio del entendi-

8 *Ibid.*
9 *De mundi sensibilis...,* § 28 (Ak II, 416).
10 *KrV,* A 150-153/B 189-193.

miento que no restringe su dominio al uso puro de éste, sino que vale para todo uso lógico, entonces «esa fórmula es contraria a la intención del principio». Y, para sustituirla, propone Kant esta nueva: «a ninguna cosa conviene un predicado que la contradiga» [11].

La adecuación de los juicios con este principio determina, pues, lo que Kant llama su posibilidad lógica. Así escribe, por ejemplo, en una de sus reflexiones: «El criterio lógico de la posibilidad es el principio de contradicción: que el pensamiento es posible» [12]. Mas ¿en qué consiste propiamente esta clase de posibilidad? En rigor tan sólo en que el predicado de un juicio sea lógicamente compatible con la comprensión del concepto de su sujeto.

Para mostrar la naturaleza de tal compatibilidad tomemos el caso sencillo de un juicio analítico afirmativo, tal como «todo cuerpo es extenso». Pues bien, como el predicado «extenso» está lógicamente contenido en el concepto del sujeto «cuerpo», no puede entonces negarse de él, porque esto sería tanto como negar que esté contenido en aquél; hacerlo a pesar de todo equivaldría a pensar que el predicado en cuestión está y no está contenido en el concepto del sujeto, cosa que evidentemente entraña contradicción. Y esta misma razón, aplicada a la inversa, fundamenta también la verdad del correspondiente juicio analítico negativo «ningún cuerpo es inextenso (simple)» [13].

Vemos así que la llamada posibilidad lógica no determina sino la enunciabilidad de un juicio, cuyo único límite es la contradicción. No hay que confundirla, pues, con la que Kant denomina posibilidad real. En efecto, como veremos en la segunda parte de este libro, Kant reserva esta última

---

11 *KrV*, A 152-153/B 191-193.

12 Refl. 2184 (Ak XVI, 261).

13 *Prolegomena*, § 2, b (Ak IV, 267).

a lo que se adecúa con las condiciones formales de la experiencia según la intuición y los conceptos, como determina el primer postulado del pensar empírico en general. Por tanto, supuesta la teoría kantiana del conocimiento, a diferencia de lo lógicamente posible, que es tanto como lo pensable, lo realmente posible equivale sólo a lo cognoscible. Y, para evitar la confusión, propia de la filosofía dogmática, de estos dos tipos de posibilidad, Kant creyó necesario precisar su distinción en esta interesante nota al prólogo de la segunda edición de su primera Crítica: «*Conocer* un objeto exige que yo pueda demostrar su posibilidad (ora, según el testimonio de la experiencia, por su realidad, ora *a priori* por la razón). Pero *pensar* puedo pensar lo que quiera, con tal que no me contradiga a mí mismo, es decir, basta que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda ciertamente afirmar si en el conjunto de todas las posibilidades le corresponde o no un objeto. Pero para atribuir validez objetiva a un concepto semejante (posibilidad real, pues la primera era sólo lógica), se exige algo más» [14].

La adecuación de un juicio con el principio de contradicción constituye, pues, un criterio intrínseco universal formal de su verdad. Mas este criterio es insuficiente y meramente negativo. Tal insuficiencia tiene dos motivos lógicos: que un juicio que implica contradicción es siempre falso, y que un juicio que no implica contradicción puede ser verdadero o falso. De ellos se deduce que, para que un juicio sea materialmente verdadero, ha de no ser contradictorio, pero no basta que no sea contradictorio para que sea verdadero. La falta de contradicción es, así, una condición necesaria, pero no suficiente, de su verdad, o, como dicen los lógicos, una *conditio sine qua non* de aquélla.

---

[14] *KrV*, B XXVII.

Sin embargo, hay un caso en que el principio de contradicción cobra el valor de un criterio positivo de la verdad de un juicio: es el de los juicios analíticos. En éstos, que se denominan así porque su predicado puede hallarse por mero análisis del concepto del sujeto, basta la no contradicción como índice suficiente de su verdad. Así lo reconoce el propio Kant cuando, refiriéndose al valor del principio de contradicción, escribe: «Pero de ese principio puede hacerse también un uso positivo, es decir, no sólo para excluir la falsedad y el error (en cuanto descansan en la contradicción), sino también para conocer la verdad. Pues, *si el juicio es analítico,* sea afirmativo o negativo, tiene que ser siempre conocida su verdad suficientemente según el principio de contradicción... Por eso debemos dar al *principio de contradicción* el valor de *principio* universal y plenamente suficiente *de todo conocimiento analítico*; pero su importancia y utilidad, como criterio suficiente de la verdad, no va más lejos» [15].

Por lo demás, como se ha visto, los juicios sintéticos libres de contradicción no tienen, en cuanto tales, más que mera posibilidad lógica, y pueden por ello ser llamados juicios problemáticos [16]. Pues, en la división de los juicios por su modalidad, el juicio problemático se caracteriza precisamente por que en él la composición o la división de sus extremos va acompañada de la mera conciencia de su posibilidad, que no requiere más que la no contradicción expresada [17].

---

15 *KrV,* A 151/B 190-191.

16 *Logik,* Einl., VII (Ak IX, 53).

17 *KrV,* A 75/B 100; *Logik,* § 30 (Ak IX, 108).

## CAPÍTULO VIII

# EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE COMO CRITERIO DE LA REALIDAD LÓGICA DE LOS JUICIOS

El segundo criterio universal formal de la verdad es el llamado principio de razón suficiente. Mas con esta expresión se alude muchas veces a dos principios diferentes: el principio lógico de razón suficiente y el principio metafísico de causalidad. Kant tuvo buen cuidado en distinguirlos bien, precisando ya en su primera disertación académica la diferencia entre razón antecedentemente determinante, que llama *ratio cur* o *ratio essendi vel fiendi,* y razón consecuentemente determinante, que llama *ratio quod* o *ratio cognoscendi*[1]. Y, en la respuesta a Eberhard, critica en su contradictor la inobservancia de esta fundamental distinción, diciendo de él que «...hubo de utilizar el principio que vale para el pensamiento en general, para traer con él el concepto de razón, poniéndolo de tal forma que parecía ser la razón de lo real (y, por ende, de la causalidad), aunque en realidad tenga una significación simplemente lógica»[2]. Pero ha sido sobre

---

1 *Nova Dilucidatio,* sect. II, prop. IV (Ak I, 391-392).
2 *Über eine Entdeckung...,* 1. Absch., A (Ak VIII, 195).

todo Arturo Schopenhauer quien ha mostrado insuperablemente el vastísimo dominio de este principio, distinguiendo cuatro clases de objetos a que se aplica la razón suficiente como *ratio fiendi, ratio cognoscendi, ratio essendi* y *ratio agendi* respectivamente[3]. Sin embargo, en cuanto criterio de la verdad del conocimiento, Kant no lo considera aquí más que en su sentido lógico, es decir, como *ratio cognoscendi.*

La primera formulación explícita del principio de razón suficiente se debe a Leibniz, que en su *Monadología*[4] lo expresa de esta manera: «...el (principio) de la Razón suficiente, en virtud del cual consideramos que no puede darse ningún hecho verdadero o existente, ninguna enunciación verdadera, sin que exista una razón suficiente para que sea así y no de otra manera, aunque la mayoría de las veces esas razones no puedan sernos conocidas en absoluto». Sin embargo Kant suele referirse generalmente a la fórmula posterior de Wolff, que dice así: *nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit*[5].

Frente a esta formulación, que también asume Baumgarten, Kant se muestra disconforme en dos puntos: en la definición misma de *ratio* y en el adjetivo de *sufficiens* para calificar a ésta. Pues Wolff entiende por *ratio id unde intelligi potest, cur aliquid potius sit, quam non sit,* y Kant considera que aquí lo definido entra indebidamente en la definición, pues en ella la palabra *cur* no significa sino *quam ob rationem*[6]; propone, pues, reemplazar tal definición por esta

---

[3] *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* passim, in: Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke,* Hb. von Arthur Hübscher, Wiesbaden 1946-1950, I, 1-160.

[4] *Monadologie,* § 32 (Gerhardt Phil. VI, 612).

[5] *Philosophia prima sive Ontologia,* § 71, in: Christian Wolff, *Gesammelte Werke,* II Abt., Bd 3, 49.

[6] *Nova Dilucidatio,* sect. II, prop. IV (Ak I, 393).

nueva: *quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam*[7]. Por otra parte, de acuerdo con Crusius, Kant prefiere el adjetivo *determinans* al de *sufficiens* para calificar a *ratio*, pues le parece que aquél expresa mejor la posición de un predicado con exclusión de su opuesto, que es a lo que alude el principio de razón. Por eso prefiere llamarlo principio de razón determinante[8]. Pero la discrepancia de Kant con Wolff y Baumgarten se refiere sobre todo a la demostración que ambos ofrecían de este principio, que Kant no acepta e intenta sustituir por otra[9]. Posteriormente, en la *Crítica de la Razón Pura* y en los *Prolegómenos*, Kant declara imposible toda demostración *a priori* del principio de razón suficiente[10], y critica luego a Eberhard por pretender probarlo a partir del principio de contradicción[11].

Considerándolo como mero principio lógico, Kant lo formula de este modo: *nihil est verum sine ratione determinante*[12]; o también: «toda proposición ha de tener una razón»[13]. Pues bien, el acuerdo de los juicios con este principio determina lo que Kant viene a llamar la realidad lógica (*logische Wirklichkeit*) de éstos[14].

Decir que un juicio es lógicamente real es lo mismo que decir que está fundado (*gegründet*) y significa exactamente dos cosas: que tiene fundamento y que no tiene falsas consecuencias[15]. Y, por su parte, el conocimiento infundado (*ungegründet*) carece de ambas cosas. De éste ofrece Kant

---

7 *Ibid.*
8 *Ibid.*
9 *Nova Dilucidatio*, sect. II, prop. V (Ak I, 393-394).
10 *KrV*, A 783/B 811; *Prolegomena*, § 4 y Auflös. (Ak IV, 271 y 368).
11 *Über eine Entdeckung...*, l. Asch., A (Ak VIII, 193-198).
12 *Nova Dilucidatio*, sect. II, prop. V (Ak I, 393).
13 *Über eine Entdeckung...*, l. Absch., A (Ak VIII, 193).
14 *Logik*, Einl., VII (Ak IX, 51).
15 *Ibid.*; *KrV*, A 75/B 101.

ejemplos en una de sus reflexiones: «1. Algo es infundado, e. g. los fantasmas; que haya habitantes dentro de la tierra. 2. Falsas consecuencias, e. g. si el mundo es un ser necesario, no puede cambiar» [16].

Se llama fundamento de un juicio a otro juicio (o juicios) del que se sigue el conocimiento de su verdad. Éste, a su vez, puede ser, o un juicio demostrado previamente, o un juicio indemostrable que exprese una evidencia inmediata de carácter sensible o intelectual. Así, en definitiva, lo demostrable se demuestra por lo indemostrable. Son, pues, esos juicios indemostrables de evidencia inmediata en que reposan todas las fundamentaciones los que, a decir de Kant, han de ser considerados como proposiciones elementales (*Elementar-Sätze*). Y, de ellos, sólo los que se descubren *a priori* por evidencia intelectual o sensible se llaman estrictamente principios (*Grundsätze, Principien* o *Anfänge*) [17].

Las consecuencias de un juicio son, por el contrario, los juicios que se siguen del conocimiento de su verdad. A la acción de inferir unos juicios de otros llama Kant en general razonar (*schliessen*). Mas una inferencia puede ser mediata o inmediata, según se utilice o no un juicio intermedio para ella. Por eso caben dos tipos de razonamientos: razonamientos mediatos (*mittelbare Schlüsse*) y razonamientos inmediatos (*unmittelbare Schlüsse*). A éstos Kant los denomina raciocinios del entendimiento (*Verstandesschlüsse*); a aquéllos, raciocinios de la razón (*Vernunftschlüsse*) o raciocinios del Juicio (*Schlüsse der Urteilskraft*) [18].

Así pues, por una parte, cuando un juicio se infiere correctamente de otro juicio verdadero que le sirve de fundamento, puede tenerse por fundado, habiendo razón suficiente

---

[16] Refl. 2120 (Ak XVI, 242).
[17] *Logik*, §§ 33-34 (Ak IX, 110).
[18] *Op. cit.*, §§ 41-43 (Ak IX, 114).

para reconocer su verdad; y, por otra, cuando las consecuencias inferidas correctamente de un juicio no son falsas, éstas manifiestan en cierta medida la verdad de aquél. Kant lo dice así en una de sus lecciones sobre Lógica: «Cuando un conocimiento depende de un fundamento verdadero y, además, cuando un conocimiento tiene consecuencias verdaderas, entonces es verdadero». Y añade a continuación: «Éste es un *criterium* positivo. En la Lógica no tenemos más»[19].

Según esto, la adecuación de los juicios con el principio de razón suficiente no determina su simple posibilidad, sino incluso su realidad lógica. De ahí que este principio se ofrezca como un criterio no meramente negativo, sino incluso positivo de la verdad de un juicio[20]. ¿Quiere esto decir que se trata de un criterio universal formal y sin embargo enteramente suficiente de la adecuación de un conocimiento con su objeto? En manera alguna.

Sólo los juicios analíticos admiten, en rigor, un criterio universal formal y sin embargo enteramente suficiente de su verdad. Este criterio es, como vimos, el principio de contradicción. Pero en los juicios sintéticos el recurso al fundamento para reconocer su verdad exige, a su vez, el conocimiento de la verdad de ese mismo fundamento, y éste remite a su vez a otro, etc. Así pues, sólo puede evitarse un proceso al infinito en el orden de la fundamentación si se recurre a la materia del fundamento en cuestión, es decir, a la evidencia de su objeto. Mas, como vimos en el capítulo III, la materia del juicio no puede ser índice ni formal ni universal de su verdad. No queda, pues, como presunto criterio universal formal y sin embargo suficiente de la verdad de un juicio sintético sino apelar a la verdad de las consecuencias que

---

19 *Logik Pölitz,* 37 (Ak XXIV-2, 527-528).

20 *Logik,* Einl., VII (Ak IX, 52).

se sigan de él. Mas tampoco éstas pueden constituir un criterio de tal índole y, para cerciorarnos de ello, basta que consideremos con atención las dos reglas que Kant ofrece para su aplicación [21].

Según la primera de estas reglas, «de la verdad de las consecuencias puede inferirse la verdad del conocimiento como fundamento, pero sólo negativamente» [22]. En rigor, el sentido de esta primera regla no se revela claramente sino descomponiéndola, a su vez, en dos proposiciones condicionales. La primera sería ésta: «si de un juicio se sigue una consecuencia falsa, entonces el juicio es falso». Pues, en efecto, si aquel, que sirve de fundamento, fuera verdadero, tendría que serlo forzosamente también éste, inferido correctamente como su consecuencia y que, como tal, se halla determinado por él. Y la segunda diría así: «si de un juicio no se sigue ninguna consecuencia falsa, no por eso tal juicio es siempre verdadero». Pues, como es sabido, de un fundamento falso pueden inferirse consecuencias verdaderas. Evidentemente ambas proposiciones descansan en la primera ley del raciocinio que brinda la Lógica clásica, según la cual, de antecedente verdadero, se sigue siempre consecuente verdadero, pero, de antecedente falso, pude seguirse consecuente verdadero o falso (*Ex vero non sequitur nisi verum*; *verum sequitur ex quolibet*; *ex falso sequitur quodlibet*).

Esta primera regla no tiene, pues, más que un valor negativo, es decir, sirve sólo para saber si el juicio cuya verdad se pretende estimar es falso, pero no para reconocer si es verdadero. Pues basta una consecuencia falsa para revelar la falsedad de aquél, pero no sirven muchas consecuencias verdaderas para hacer patente su verdad.

---

21 *Ibid.*
22 *Logik,* Einl., VII (Ak IX, 52).

En cuanto a la segunda regla para la aplicación de este criterio, dice así: «cuando todas las consecuencias de un conocimiento son verdaderas, entonces el conocimiento es verdadero también» [23]. En efecto, si pudieran conocerse todas las consecuencias lógicamente inferibles de un juicio, y éstas se revelasen además como verdaderas, esto bastaría como criterio plenamente suficiente para aseverar la verdad del juicio en cuestión. Sólo, pues, en el caso invocado por esta segunda regla el principio de razón suficiente puede presentarse como un criterio positivo de la verdad.

Mas, como puede comprenderse, la dificultad de aplicación de esta segunda regla estriba en la que tiene el conocer exhaustivamente todas las consecuencias inferibles de una proposición, cosa de suyo imposible. En realidad no es otra la raíz del gran problema lógico de la inducción incompleta, pues en ésta se pasa arriesgadamente del conocimiento de algunas consecuencias de un fundamento a la presunción de todas las demás. Kant mismo se hace cargo de este problema en relación con esta aplicación del principio de razón suficiente, escribiendo en una de sus reflexiones: «La verdad es conocida por fundamentos *a priori* o por consecuencias *a posteriori*. La verdad de las consecuencias demuestra la verdad del conocimiento de este modo: de un conocimiento falso no puede seguirse nada verdadero, sino que esto se sigue de la parte del conocimiento que es verdadera. Pero, donde son verdaderas muchas consecuencias, se cree que todas las demás (hipótesis) pueden serlo (*inductio*); pues la falsedad que podría existir en la proposición tendría que descubrirse» [24]. Y en la *Crítica de la Razón Pura* se expresa aún con mayor claridad sobre ello, considerando esta segunda

[23] *Logik*, Einl., VII (Ak IX, 52).
[24] Refl. 2130 (Ak XVI, 246).

regla en relación con el *modus ponens* del razonamiento: «Ahora bien, el *modus ponens,* concluir la verdad de un conocimiento de la de sus consecuencias, sólo estaría permitido cuando fueran verdaderas todas sus consecuencias posibles, pues así sería posible para éstas un fundamento único, que por tanto es también el verdadero. Pero este procedimiento es impracticable, porque está más allá de nuestras fuerzas descubrir todas las consecuencias posibles de cualquier proposición supuesta; sin embargo nos servimos de esta clase de razonamiento, aunque desde luego con cierta indulgencia, cuando de lo que se trata es de demostrar algo solamente como hipótesis, aceptando el razonamiento por analogía de que, si todas las consecuencias que se han ensayado concuerdan con un fundamento supuesto, también concordarán con él todas las demás posibles. Así pues, por este camino una hipótesis no puede convertirse nunca en una verdad demostrada» [25].

Es evidente, pues, que, merced a la imposibilidad susodicha, tampoco la segunda regla de aplicación del principio de razón puede hacer de éste un criterio universal formal enteramente suficiente de la verdad. Esta regla no tiene, por tanto, más valor que la anterior y Kant confiesa, muy al contrario, que la primera regla es de más fácil aplicación que la segunda. Así lo expresa en una de sus reflexiones: «Podemos concluir con más facilidad apagógicamente de las consecuencias a los fundamentos que *directe,* porque una consecuencia falsa hace ya falso a un conocimiento» [26]. Y es que la primera regla ofrece un criterio que, si bien es insuficiente para revelar la verdad de un juicio, es plenamente suficiente para descubrir su falsedad. En realidad no es otra

---

[25] *KrV,* A 790/B 818; cf. *op. cit.,* A 769/B 797-810.

[26] Refl. 2139 (Ak XVI, 249).

la raíz de la predilección dogmática por el procedimiento apagógico, cuya utilización Kant cree sólo lícita en las ciencias en que es imposible la subrepción de lo subjetivo de nuestras representaciones en lo objetivo de éstas, es decir, en el conocimiento de aquello que está en el objeto. Tal es, por ejemplo, el caso de la Matemática, pero en modo alguno el de la Metafísica, muy expuesta a esta subrepción. Por eso la Disciplina de la razón pura le prohibe esa clase de proceder, pidiéndole que renuncie a sus ventajas lógicas [27], que, por otra parte, Kant no deja de reconocer cuando escribe: «El primer modo de razonamiento, según el cual la consecuencia puede ser sólo un criterio suficiente *negativo* e *indirecto* de la verdad de un conocimiento, se llama en Lógica *apagógico* (*modus tollens*). Ese proceder, del que se hace uso habitualmente en la Geometría, tiene la ventaja de que, para demostrar la falsedad de un conocimiento, basta que se saque de él una consecuencia falsa. Para probar, por ejemplo, que la tierra no es plana, puedo, sin presentar fundamentos positivos y directos, concluir de manera puramente apagógica e indirecta así: si la tierra fuese plana, la estrella polar tendría que hallarse siempre igual de alta; mas no sucede así; luego no es plana» [28].

Así pues, el principio de razón suficiente no pasa de ser un criterio universal formal, aunque positivo, de la verdad del conocimiento. La adecuación de un juicio con este principio —o, lo que es lo mismo, su fundamentación— determina su realidad lógica [29]. Y, así como la conciencia de la posibilidad lógica acompañaba a los juicios problemáticos, la conciencia de la realidad lógica acompaña a los juicios asertóricos. Éstos entrañan, por tanto, sobre la no contra-

---

27 *KrV*, A 791/B 819.
28 *Logik*, Einl., VII (Ak IX, 52).
29 *Op. cit.*, § 30 (Ak IX, 108).

dicción, razón suficiente o determinante. Mas, como, a decir de Kant, determinar a un sujeto es ponerle (*setzen*) un predicado con exclusión del opuesto, sólo los juicios asertóricos merecen propiamente en alemán el nombre de *Sätze* [30].

---

[30] *Logik,* § 30, Anm. 3 (Ak IX, 109).

## Capítulo IX

# EL PRINCIPIO DE TERCERO EXCLUIDO COMO CRITERIO DE LA NECESIDAD LÓGICA DE LOS JUICIOS

El tercer criterio universal formal de la verdad es el principio de tercero excluido (*principium exclusi medii inter duo contradictoria*). Como es sabido, la filosofía atribuye muchas veces a este principio, no sólo un alcance lógico, sino también metafísico. Desde este punto de vista el principio de tercero excluido se refiere a todos los seres en cuanto tales y puede enunciarse así: «no existe medio entre el ser y el no ser»; o también: «todo ser es o no es». Y tal enunciado es fácilmente reductible al principio de contradicción. Pero Kant no lo invoca aquí en este sentido, sino tan sólo en sentido lógico, como principio que vale, no para todos los seres, sino más bien para todos los juicios que pueden hacerse sobre ellos.

Desde el punto de vista lógico, el principio de tercero excluido expresa una propiedad de las proposiciones opuestas distinta de la expresada por el principio de contradicción. Pues, si aquél enunciaba la imposibilidad de que dos proposiciones contrarias fueran a la vez verdaderas, éste enuncia la imposibilidad de que dos proposiciones contradicto-

rias sean a la vez verdaderas o falsas. Muestra así que tanto la verdad como la falsedad de los juicios contradictorios se encuentran en relación disyuntiva. Por eso Kant lo llama alguna vez *principium disjunctionis* [1].

La formulación más clásica del principio de tercero excluido aparece en la *Metafísica* de Aristóteles como colofón de su crítica del relativismo de Protágoras, y reza así: Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐδὲν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν· δῆλον δὲ πρῶτον μὲν ὁρισαμένοις τί τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος [2]. Por su parte, Kant lo formula de esta manera: «...pues, según *el principio de tercero excluido,* dos juicios contradictorios no pueden ser verdaderos, mas tampoco en absoluto pueden ser ambos falsos» [3]. Pero, para entender rectamente el sentido de este principio, es preciso ponerlo en relación con la doctrina lógica de la oposición de las proposiciones que conoció Kant y que fue propuesta ya por el Estagirita en el segundo libro del *Organon* [4].

La oposición es una de las propiedades que se siguen de toda la proposición y se define como la afirmación y negación de una misma cosa respecto de lo mismo. Ahora bien, cuando se dividen por su cantidad y su cualidad, las proposiciones pueden ser de cuatro tipos. Divididas por la cantidad, pueden ser universales y particulares, según lo sea el sujeto al que se refiere el predicado; y, divididas por la cualidad, pueden ser afirmativas y negativas, según que la relación del predicado con el sujeto sea compositiva o divisiva. Combinando, pues, los miembros de estas dos divisiones entre sí, caben cuatro clases de proposiciones: universales afirmativas, par-

---

1 Refl. 2166 (Ak XVI, 257).
2 *Metaphysica,* Γ 7, 1011 b 23.
3 *Logik,* § 48 (Ak IX, 117).
4 Cf. *De interpretatione,* 7, 17 a 38-18 a 12.

ticulares afirmativas, universales negativas y particulares negativas. Pues bien, estas cuatro clases de proposiciones pueden oponerse entre sí de tres maneras: por contrariedad, por subcontrariedad y por contradicción, que suelen ilustrarse con el cuadrado lógico de Boecio. En él suele figurar también la subalternación, mas ésta no es propiamente una forma de oposición lógica, pues las proposiciones subalternas no difieren entre sí más que por la extensión de su sujeto.

La primera clase de oposición es la de contrariedad (ἐναντίωσις), en que las dos proposiciones opuestas son universales y no difieren más que por su cualidad: una es universal afirmativa y la otra universal negativa. Ambas pueden ser a la vez falsas, pero no verdaderas. Y la segunda clase de oposición es la de subcontrariedad (ὑπεναντίωσις), en que las dos proposiciones opuestas son particulares y no difieren tampoco más que por su cualidad: una es particular afirmativa y la otra particular negativa. Y ambas, al contrario de las anteriores, no pueden ser a la vez falsas, pero sí verdaderas.

Frente a éstas, la oposición por contradicción (αντίφασις) es la más fuerte de las tres, pues es propia de las proposiciones que difieren, no sólo por su cualidad, sino también por su cantidad; así, o una es universal afirmativa y la otra particular negativa, o una es universal negativa y la otra particular afirmativa. Y es sólo en este caso en el que la verdad o la falsedad de una de ellas excluye irremisiblemente la respectiva verdad o la falsedad de su opuesta: si una es verdadera, su opuesta es necesariamente falsa; y, si una es falsa, la opuesta es necesariamente verdadera. Y esta radical exclusión se debe a que, a diferencia de lo que ocurre en las otras dos formas de oposición, entre dos proposiciones contradictorias no cabe una tercera: *tertium non*

*datur.* Que es justamente lo expresado por el principio de tercero excluido.

Como puede comprenderse, las posibilidades que brinda este principio a la Lógica de la demostración son muy considerables y Kant se hace buen eco de ellas en su manual de Lógica. En efecto, al tratar de los raciocinios del entendimiento (*Verstandesschlüsse*) *per judicia opposita,* Kant distingue tres tipos principales: *per judicia contrarie opposita, per judicia subcontrarie opposita* y *per judicia contradictorie opposita*[5].

En los raciocinios del entendimiento entre juicios opuestos por contrariedad vale concluir de la verdad de uno la falsedad del otro, ya que ambos no pueden ser verdaderos; pero no al revés, pues ambos pueden ser falsos. Y, a la inversa, en los raciocinios del entendimiento entre juicios opuestos por subcontrariedad vale concluir de la falsedad de uno la verdad del otro, ya que ambos no pueden ser falsos a la vez; pero no al revés, pues ambos pueden ser a la vez verdaderos.

Pero es en los raciocinios del entendimiento entre juicios opuestos por contradicción donde se ofrecen mayores posibilidades a la demostración, pues en ellos vale concluir, tanto de la verdad de un juicio la falsedad del otro, como al revés, ya que ambos juicios no pueden ser nunca al mismo tiempo verdaderos ni falsos. Y Kant señala en su Lógica que el origen de tal privilegio se halla precisamente en el principio de tercero excluido[6].

Así pues, de acuerdo con este principio, para demostrar la verdad o la falsedad de un juicio, basta con probar respectivamente la falsedad o la verdad del juicio contradictorio.

---

[5] *Logik,* § 48-50 (Ak IX, 116-117).
[6] *Op. cit.,* § 48 (Ak IX, 116).

Ahora bien, hay muchas ocasiones en que la demostración directa de un juicio resulta poco hacedera y en que, sin embargo, es posible esta otra clase de demostración indirecta, que los lógicos suelen llamar «por reducción al absurdo». Y esta es la razón de la importancia de este proceder para la obtención de la ciencia.

No es otro, por ejemplo, el procedimiento empleado por Kant para demostrar las cuatro tesis y las cuatro antítesis que constituyen la Antinomia de la razón pura. El filósofo demuestra cada una de ellas probando la imposibilidad de sus respectivas contradictorias de manera, por otra parte, apagógica. Aunque, a decir verdad, tal modo de proceder parece en este caso superfluo, pues, al probar la imposibilidad de las tesis, se prueban directamente las antítesis, y viceversa. Por eso dice Hegel que la exposición kantiana de la Antinomia es muy imperfecta, torpe y retorcida [7].

Evidentemente el principio de tercero excluido constituye para Kant un criterio universal meramente formal de la verdad de un juicio, pues la contradicción, como toda otra forma de oposición de las proposiciones, es una propiedad que tienen unas respecto de otras consideradas siempre desde el punto de vista de su estructura formal. Sin embargo este criterio se presenta al mismo tiempo como un índice suficiente para el descubrimiento de la verdad material de un juicio; pues, si su contradictorio es falso, éste ha de ser forzosamente verdadero. Con todo, tal suficiencia no es más que aparente, pues supone el conocimiento de la verdad o falsedad materiales del juicio opuesto; cosa que, como hemos visto, ningún criterio formal es capaz de certificar por sí solo. Y por esta razón este tercer criterio no se muestra tampoco

---

7 *Wissenschaft der Logik*, Erstes Buch, II Absch., 1. K., Anm. 2, in: G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Hg. von Hermann Glockner (Jubiläumsausgabe), Stuttgart, 1927-1940, 4. Bd, págs. 226-239.

capaz de constituir un indicio suficiente de la adecuación de un conocimiento con su objeto.

La adecuación de los juicios con el principio de tercero excluido les confiere, a decir de Kant, su necesidad lógica (*logische Notwendigkeit*) [8]. Decir que un juicio es lógicamente necesario es tanto como decir que su predicado no puede no convenir a su sujeto. Y, como hemos visto, el conocimiento de esta imposibilidad se funda, en último término, en el de la no conveniencia de tal predicado con el sujeto del correspondiente juicio contradictorio.

Ahora bien, así como la conciencia de la posibilidad lógica acompaña a los juicios problemáticos y la de la realidad lógica acompaña a los juicios asertóricos, la conciencia de la necesidad lógica acompaña a los juicios apodícticos. Y, del mismo modo que aquellas dos nacían de la adecuación de los juicios con el principio de contradicción y con el de razón suficiente, ésta tiene su origen en la adecuación de los juicios con el principio de tercero excluido [9].

---

[8] *Logik,* Einl., VII (Ak IX, 53); *Logik Dohna-Wundlacken,* 100 (Ak XXIV-2, 766).

[9] Refl. 2167 (Ak XVI, 257).

SEGUNDA PARTE

# TEORÍA DE LA VERDAD MATERIAL

## Capítulo X

# EL IDEALISMO TRANSCENDENTAL Y LA POSIBILIDAD DE LA VERDAD MATERIAL

Frente a la verdad formal o subjetiva, que, como hemos visto, no consiste sino en la adecuación del conocimiento consigo mismo, es decir, con los principios lógicos de contradicción, razón suficiente y tercero excluido, la verdad material u objetiva nace propiamente de la adecuación del conocimiento con su objeto. Kant lo afirma de manera inequívoca cuando escribe en su manual de Lógica: «Mas la verdad material tiene que consistir en la adecuación de un conocimiento con el objeto determinado al que se refiere» [1]. Y es a esta verdad a la que alude también en múltiples pasajes de sus lecciones, en términos como éstos: «¿En qué reposa la verdad o falsedad de todo juicio? En que el conocimiento se adecúe con el objeto» [2]; o, en otro lugar: «cuando conozco la cosa tal como es realmente, entonces mi conocimiento es verdadero» [3].

---

1 *Logik*, Einl., VII (Ak IX, 51).
2 *Logik Philippi*, 78 (Ak XXIV-1, 387).
3 *Logik Blomberg*, 118 (Ak XXIV-1, 56).

Así pues, para referirnos a la verdad en sentido material, hemos de pasar, del estudio de la mera concordancia del conocimiento con sus condiciones lógicas, a la consideración de la relación de éste con su objeto. Y es ahora cuando surge esta cuestión fundamental: ¿qué relación concibe el idealismo transcendental entre el conocimiento del hombre y la realidad conocida por él?

En la verdad material el sujeto de esta relación es, ciertamente, el mismo que en la verdad formal: el conocimiento, es decir, los juicios que enuncia el hombre mediante su entendimiento. Pero el término de la relación es muy otro, pues ahora no se trata ya de la adecuación de éstos con los meros principios formales del pensar, sino más bien con los objetos. En efecto, a tenor de la definición mentada, por la relación que constituye la verdad material el conocimiento viene a plegarse a las características de lo conocido. Existe, pues, aquí una franca determinación del juicio por el objeto y, como señala acertadamente Kant, «el tema de la verdad es el objeto»[4]. Mas el problema surge cuando se investiga la índole de la relación que puede caber entre el pensamiento y las cosas de acuerdo con los principios del idealismo transcendental. Ahora bien, como tal relación no toca más que a los juicios, antes de abordar cuestión tan decisiva conviene reflexionar sobre la concepción kantiana del juicio.

«Nunca ha podido satisfacerme la explicación que los lógicos dan del juicio en general»[5]: he aquí como se expresa Kant en el conocido parágrafo de la Deducción transcendental de las categorías en que se propone demostrar que la forma de los juicios consiste en la unidad objetiva de la apercepción de los conceptos contenidos en ellos. En efecto,

---

4 *Logik Philippi*, 78 (Ak XXIV-1, 386).
5 *KrV*, B 140-142.

los lógicos a que alude Kant definían el juicio como la representación de una relación que se da entre dos conceptos. Pero Kant encuentra dos defectos en tal definición. En primer lugar, que se refiere sólo a los juicios categóricos o simples, mas no a los hipotéticos y disyuntivos, que son compuestos. Pues, en estos últimos, la relación judicativa no se da simplemente entre dos conceptos, sino más bien entre dos juicios. Y, en segundo lugar, la mayor insuficiencia de esta definición estriba en que desatiende lo más importante: determinar en qué consiste la relación misma a que alude.

En las primeras páginas de la Analítica de los conceptos, bajo el rótulo «Del uso lógico del entendimiento en general», Kant ofrece una explicación sucinta, pero extraordinariamente luminosa, de su teoría del juicio [6]. Para comprenderla es necesario partir de su división general de las representaciones, que no pueden ser más que de dos clases: intuiciones y conceptos. Las intuiciones son siempre representaciones singulares, es decir, que designan una sola cosa; e inmediatas, es decir, que se refieren a ella directamente y no a través de otra representación o remedo de ella. Por otra parte, como es sabido, Kant sostiene que todas las intuiciones son sensibles. Y, frente a las intuiciones, no reconoce más que otro tipo de representaciones: los conceptos. Éstos, al contrario que aquéllas, designan siempre objetos universales y son representaciones mediatas, es decir, referidas a las cosas, no directamente, sino a través de representaciones que se tienen de ellas. Por lo demás, la facultad que los produce es el entendimiento. Pues bien, toda la teoría kantiana del juicio reposa sobre este aserto: que, así como las intuiciones descansan en afecciones, los conceptos descansan en funciones.

---

[6] *KrV*, A 67-69/B 92-94.

En efecto, del mismo modo que toda intuición empírica supone la afección de los sentidos por parte de los objetos intuidos, la génesis de los conceptos se halla fundada siempre en una función del entendimiento. Kant denomina función a «la unidad de la acción que consiste en ordenar diversas representaciones bajo una común»[7]. Así, toda la vida intelectual o, como éste prefiere decir, la espontaneidad del pensar no consiste sino en reunir varias representaciones bajo una representación común en que aquéllas quedan de alguna manera subsumidas. El entendimiento humano repite incansablemente esta operación, colocando a su vez esas representaciones comunes bajo otras más universales. Y así, el vértice de la pirámide en que viene a tomar figura esta reiterada subsunción de lo múltiple bajo lo uno se eleva más y más hacia el cielo, apuntando siempre a la realización de la suprema unidad del pensamiento. Pues, como confiesa Kant en su *Lógica,* «la multiplicidad sin la unidad no puede satisfacernos» y «en el entendimiento la unidad está en el concepto»[8].

En el conocimiento empírico la función de que hablamos se realiza primero sobre las representaciones intuitivas que nos suministran los sentidos. Obtener a partir de ellas conceptos empíricos supone ya el triple proceso que describe así Kant en su *Lógica*: «Los actos lógicos del entendimiento mediante los cuales se producen los conceptos según su forma son: 1) la comparación... de las representaciones entre sí en relación con la unidad de la conciencia; 2) la reflexión... sobre cómo pueden distintas representaciones ser concebidas en una conciencia; y, finalmente, 3) la abstracción... de todo lo demás en que difieren entre sí las representaciones da-

[7] *KrV,* A 68/B 93.
[8] *Logik,* Einl., V (Ak IX, 39).

das»[9]. Así, por ejemplo, tomando pie en la tierra de la intuición, subsumimos una multiplicidad de representaciones intuitivas de objetos metálicos bajo la unidad del concepto de metal. Mas, luego, entrados ya en el país de los conceptos, podemos subsumir éste junto a otros bajo el de cuerpo, y éste, a su vez, con el de tiempo, espacio, número, etc., bajo el concepto más universal de lo divisible; y así sucesivamente.

Mas ¿qué uso puede hacer el entendimiento de tales conceptos? En rigor solamente uno: el de juzgar, y éste supone precisamente el proceso inverso al anteriormente descrito. En efecto, el juicio consiste justamente en referir esos conceptos, como predicados, a otros menos universales o incluso a intuiciones, subsumidos bajo ellos, que cobran ahora la función de sujetos. De esta manera predicamos, por ejemplo, el concepto de divisible del de cuerpo; éste, por su parte, del de metal, y éste, a su vez, de los objetos metálicos concretos de que tenemos intuición. Y es la consideración de esta forma de proceder del pensamiento la que hace pensar a Kant que todo concepto es, en cierto modo, un juicio posible, desdibujando así la diferenciación clásica entre las varias operaciones del entendimiento y reduciéndolas todas a la de juzgar. El texto siguiente[10] es fundamental a este respecto: «Mas podemos reducir a juicios todas las acciones del entendimiento, de modo que el *entendimiento* en general pueda representarse como una *facultad de juzgar*. Pues, según lo que antecede, es una facultad de pensar. Pensar es conocer por conceptos. Los conceptos empero se refieren, como predicados de posibles juicios, a alguna representación de un objeto aún indeterminado. Así el concepto de cuerpo sig-

---

[9] *Logik*, § 6 (Ak IX, 94).
[10] *KrV*, A 69/B 94.

nifica algo, por ejemplo, metal, que puede ser conocido por aquel concepto. Así pues, no es un concepto sino porque bajo él otras representaciones son contenidas, por medio de las cuales puede referirse a objetos. Es, pues, el predicado para un posible juicio: por ejemplo, todo metal es cuerpo».

Ahora bien, como recordamos más arriba, los conceptos no son representaciones inmediatas, sino mediatas de los objetos, pues, a decir de Kant, «no se refieren nunca inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación del mismo (sea intuición o incluso ya concepto)»[11]. Y, dado que todo concepto es incoativamente un juicio, cabe definir el juicio de la sorprendente manera en que lo hace Kant: «El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto; por lo tanto, la representación de una representación del mismo»[12].

Vemos así, según esta explicación, que caben dos clases de juicios: aquellos cuyo predicado, que es siempre un concepto, se refiere a un sujeto también conceptual de menor extensión (que, a su vez, se referirá a intuiciones), y aquellos cuyo predicado se refiere a un sujeto intuitivo. Valgan estos dos ejemplos: «todo cuerpo es divisible» y «esta página es un cuerpo». Por tanto, en definitiva, se trata siempre en los juicios de poner en relación conceptos con intuiciones, refiriendo lo intelectual a lo sensible[13].

Pues bien, es esta puesta en relación lo que constituye justamente la esencia del conocimiento (*Erkenntnis*). En efecto, conocer supone siempre poner en relación lo dado (*gegeben*) por la realidad con lo pensado (*gedacht*) por el sujeto cognoscente. Mas, de acuerdo con Kant, la única ma-

---

[11] *KrV*, A 68/B 93.

[12] *Ibid.*

[13] Cf. Leopoldo-Eulogio Palacios, *Filosofía del Saber* (Madrid, Gredos, 1974, 2.ª ed.), L. I, caps. III y IV.

nera según la cual pueden darse objetos al hombre es la intuición, y el único modo que éste tiene de pensar las intuiciones es el de subsumirlas bajo conceptos. Por otra parte, como hemos visto, toda intuición es sensible y todo concepto es intelectual. De ahí que la relación entre lo dado y lo puesto en el conocimiento humano no sea otra que la que se ofrece entre lo sensible y lo intelectual en los juicios.

Tal es el sentido de este famoso texto que inserta Kant al comienzo de su Lógica transcendental: «Llamaremos *sensibilidad* a la *receptividad* de nuestro espíritu para recibir representaciones, en cuanto éste es afectado de alguna manera; llamaremos en cambio *entendimiento* a la facultad de producir nosotros mismos representaciones, o a la *espontaneidad* del conocimiento. Nuestra naturaleza lleva consigo que la *intuición* no pueda ser nunca más que *sensible,* es decir, que encierre sólo el modo como somos afectados por objetos. En cambio es el *entendimiento* la facultad de *pensar* el objeto de la intuición sensible. Ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra. Sin sensibilidad, no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es tan necesario hacerse sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición), como hacerse comprensibles las intuiciones (es decir, traerlas bajo conceptos). Ambas facultades o capacidades no pueden tampoco trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Sólo de su unión puede originarse conocimiento» [14].

Para ilustrar esta doctrina kantiana permítasenos proponer como ejemplos estas dos sencillas vivencias: la búsqueda infructuosa por un sastre de un jaboncillo en su

[14] *KrV,* A 51/B 76.

cajón, y el hallazgo de éste en su bolsillo por un cliente lego en sastrería. En el primer caso el sastre tiene el concepto de jaboncillo de sastre, pero, mirando en su cajón, no se le da intuitivamente ningún objeto al que pueda referir ese concepto como predicado: el concepto queda, pues, vacío. En el segundo caso el cliente tiene la intuición táctil del jaboncillo en cuestión, pero, como no tiene un concepto bajo el que subsumirla, se queda sin saber lo que ha encontrado: la intuición permanece ciega. El sastre piensa; el cliente intuye; pero ninguno de los dos conoce propiamente.

Esta digresión sobre la naturaleza del juicio permite precisar mejor la índole de los términos relacionados en la verdad material, que Kant define como la adecuación del conocimiento con el objeto. Pues vemos ahora que en tal definición el conocimiento es lo expresado por el predicado del juicio, que es siempre un concepto, y que el objeto es lo representado a su vez por el sujeto del juicio, que, directa o indirectamente, es siempre una intuición. Y la conveniencia o disconveniencia entre ambos extremos, que determina la verdad o falsedad del juicio, no es otra cosa que la adecuación o inadecuación de un concepto con una intuición. Por tanto, sólo en la medida en que en las intuiciones se nos brinden los objetos tal como son realmente, cabrá pensar que la adecuación del conocimiento con ellas equivale a su adecuación con la realidad [15]. Mas, como vamos a ver, no es esto lo que supone el idealismo transcendental.

Con la expresión de idealismo transcendental designa Kant en general, en la *Crítica de la Razón Pura,* su propia posición filosófica. Más adelante, en los *Prolegómenos,* escritos sobre todo para corregir la falsa inteligencia de su doctrina que tendía a asimilarla a la de Berkeley, ofrece para

---

[15] Cf. Josef Gredt, *Unsere Aussenwelt,* Innsbruck, 1921.

nombrarla dos denominaciones más: idealismo crítico e idealismo formal. Pero en ambas obras la caracteriza por sostener la misma tesis: que los fenómenos son representaciones y no cosas en sí. Y la razón que aduce como principal fundamento de ella es siempre la misma: que el espacio y el tiempo son formas *a priori* de la sensibilidad[16].

A decir de Kant, esta clase de idealismo implica, por su parte, un cierto tipo de realismo, que llama realismo empírico. Y éste consiste en afirmar que las cosas percibidas por los sentidos son sólo reales en tanto que fenómenos.

Al idealismo transcendental opone Kant el idealismo empírico, que también suele llamar idealismo material o psicológico. Éste se caracteriza por afirmar que la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros, o es dudosa e indemostrable, o es falsa e imposible. Si sostiene lo primero toma el nombre de idealismo problemático o escéptico, con que Kant se refiere a la postura de Descartes, sin tener evidentemente en cuenta la sexta de las *Meditaciones Metafísicas* de éste. Y, si sostiene lo segundo, se denomina idealismo dogmático, místico o extravagante, nombres con que Kant alude a la filosofía de Berkeley.

Kant muestra, por otra parte, que, para ser consecuentes, ambas formas de idealismo empírico han de implicar de suyo una cierta forma de realismo, que da en llamar realismo transcendental. Y este realismo se define por afirmar que el espacio y el tiempo existen en realidad, negando con ello la distinción entre fenómeno y cosa en sí, tal como puede verse en los escritos de Newton o Clarke.

La distinción kantiana de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos, que define esencialmente al idea-

---

16 Cf. *KrV*, A 490-497/B 518-525; *Prolegomena*, § 13, Anm. II y III (Ak IV, 288-293).

lismo transcendental, ocupa un lugar muy importante en cada una de las partes de la Lógica transcendental. En efecto, así lo observamos en el capítulo del final de la Analítica transcendental en que Kant expone el fundamento de tal distinción en relación con la conclusión de la Deducción transcendental de las categorías [17]. Y otro tanto acontece en la Dialéctica transcendental, donde tal distinción comparece de nuevo como clave de la solución de la llamada dialéctica cosmológica [18]. Sin embargo ya al final de la Estética transcendental Kant halla razones más que suficientes para establecer tal distinción, fundándose simplemente en la idealidad transcendental del espacio y el tiempo.

Que las cosas sensibles no son en realidad tal como se nos aparecen es la conclusión que Kant obtiene con perfecta consecuencia a partir de los dos juicios principales que trae a consideración en la Estética transcendental. Pues si, por una parte, todo lo que conocemos por los sentidos lo conocemos en el espacio y en el tiempo, y, por otra, el espacio y el tiempo no existen en realidad, la conclusión es palmaria: que por los sentidos no conocemos las cosas tal como son en realidad. En rigor el primero de estos juicios no necesita demostración, pues tenemos evidencia inmediata de que todos los objetos de los sentidos externos se nos presentan en el espacio y en el tiempo, y los de los sentidos internos, en el tiempo. Mas el segundo juicio, tan sorprendente, sí requiere desde luego ser demostrado, y a ello se aplican precisamente las exposiciones metafísica y transcendental de los conceptos de espacio y tiempo.

Así pues, si se reconoce valor demostrativo a tales exposiciones, su conclusión no puede ser otra que la que in-

---

17 *KrV,* A 235-260/B 294-315.
18 *Op. cit.,* A 490-497/B 518-525.

fiere el propio Kant de ellas cuando escribe: «Hemos querido decir, pues, que toda nuestra intuición no es nada más que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas lo que intuimos en ellas, ni tampoco sus relaciones están constituidas en sí mismas como nos aparecen a nosotros; y que, si suprimiéramos nuestro sujeto o aún sólo la constitución subjetiva de los sentidos en general, desaparecerían toda constitución, todas las relaciones de los objetos en el espacio y en el tiempo y aún el espacio y el tiempo mismos, que, como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros»[19].

Según esta conclusión cabe, pues, concebir una doble consideración de la realidad: la realidad tal como se presenta a nuestros sentidos (*realitas phaenomenon*) y la realidad tal como es en sí misma (*realitas noumenon*). Mas, como ya hemos visto, la teoría kantiana del juicio no reconoce al hombre la posibilidad de un conocimiento en el que no concurra la intuición sensible. Un conocimiento puramente intelectual de las cosas en sí mismas es, por tanto, imposible para nosotros. Por eso Kant declara que las cosas, tal como son en sí mismas, nos son absolutamente incognoscibles. Así lo confiesa ya al final de la Estética: «¿Qué son los objetos en sí y separados de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad? Esto permanece para nosotros enteramente desconocido»[20]. Y esta tesis constituye la consecuencia fundamental del idealismo transcendental.

Esta forma de idealismo difiere esencialmente de lo que en tiempos de Kant se venía llamando así, que no era sino el inmaterialismo de Berkeley. Éste, como es sabido, aseveraba que los cuerpos no son más que representaciones y que

---

19 *KrV*, A 42/B 59.
20 *Ibid.*

lo único que existe son los seres pensantes que se los representan. Pues bien, frente al idealismo de su época, Kant precisa su posición en los siguientes términos: «El idealismo consiste en la afirmación de que no hay otros seres que seres pensantes; las otras cosas que creemos observar en la intuición serán solamente representaciones de seres pensantes, a las cuales, de hecho, fuera de ellos, no corresponde objeto alguno existente. En contra de esto yo digo: nos son dadas cosas, como objetos de nuestra sensibilidad, existentes fuera de nosotros; pero, de lo que puedan ser en sí, nada sabemos, sino que conocemos sólo sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros en tanto que afectan a nuestros sentidos. Según esto, confieso, ciertamente, que fuera de nosotros hay cuerpos, esto es, cosas, las cuales conocemos por medio de las representaciones que nos proporciona su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque, con respecto a lo que puedan ser en sí, nos son completamente desconocidas, y a las cuales damos la denominación de cuerpo, cuya palabra, pues, significa meramente la apariencia de objetos para nosotros desconocidos, pero no menos verdaderos. ¿Se puede llamar a esto idealismo? Es precisamente lo contrario» [21].

Vemos, pues, que, en contra de la posición de Berkeley, que no admite que haya seres que existan con independencia de la conciencia, Kant reconoce la existencia transcendente de las cosas en sí, aunque declare imposible su conocimiento para el hombre. Este reconocimiento constituye, por otra parte, una de las presuntas incongruencias filosóficas que los pensadores posteriores del idealismo alemán descubrieron en el idealismo transcendental, proponiéndose así purificarlo de sus «restos dogmáticos» y llevarlo al idealismo absoluto.

---

21 *Prolegomena*, § 13, Anm. II (Ak IV, 288-289).

Incluso alguno de ellos, movido por la admiración del discípulo, no pudo admitir nunca que Kant mantuviera en su filosofía la existencia de cosas en sí[22]. Mas, a pesar de las protestas de Fichte, es muy patente que Kant la mantiene y, como vamos a ver, por las mismas razones que le llevan a Fichte a sostener lo contrario.

En efecto, entre los motivos teóricos que exigen mantener la existencia de la cosa en sí, hay uno, acaso no muy advertido, al que Kant concede una importancia excepcional: encontrar un fundamento al hecho de que se nos impongan las representaciones de los sentidos, no teniendo nuestra voluntad dominio alguno sobre ellas. Y tal es precisamente el problema que pretende resolver Fichte: «¿Cuál es el fundamento del sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad y de ese mismo sentimiento de la necesidad? Responder a esta cuestión es el problema de la filosofía, y no es, a mi parecer, nada más la filosofía que la ciencia que resuelve este problema. El sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad llámase también la *experiencia*, interna tanto como externa. Según esto, y para decirlo con otras palabras, la filosofía ha de indicar el fundamento de toda experiencia»[23].

Pues bien, el idealismo transcendental puede considerarse como la respuesta kantiana a este problema. Pero es sólo en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, al proponerse el problema del conocimiento que el sujeto libre puede tener de sí mismo, cuando Kant presenta su posición a esta nueva luz. He aquí sus palabras: «Hay una observación que no necesita, para ser hecha, ninguna refle-

---

22 Cf. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 6, in: J. G. Fichte, *Gesamtausgabe*, I, 4, 234-238.

23 *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 6, in: J. G. Fichte, *Gesamtausgabe*, I, 4, 136.

xión sutil y puede admitirse que el entendimiento más ordinario puede hacerla, si bien a su manera, por medio de una oscura distinción del Juicio, a la que llama sentimiento. Es ésta: que todas las representaciones que nos vienen sin nuestro albedrío (como las de los sentidos) nos dan a conocer los objetos no de otro modo que como nos afectan, permaneciendo para nosotros desconocido lo que ellos sean en sí mismos, y que, por tanto, en lo que a tal especie de representaciones se refiere, aún con la más esforzada atención y claridad que pueda añadir el entendimiento, sólo podemos llegar a conocer los *fenómenos,* pero nunca las *cosas en sí mismas.* Tan pronto ha sido hecha esta distinción (en todo caso por medio de la observada diferencia entre las representaciones que nos son dadas de otra parte, y en las cuales somos pasivos, y aquellas otras que se producen exclusivamente de nosotros mismos, y en las cuales demostramos nuestra actividad), derívase de suyo que tras los fenómenos hay que admitir otra cosa que no es fenómeno, a saber: las cosas en sí, aun cuando, puesto que nunca pueden sernos conocidas en sí, sino siempre sólo como nos afectan, nos conformamos con no poder acercarnos nunca a ellas y no saber nunca lo que son en sí. Esto tiene que proporcionar una, aunque grosera, distinción entre el *mundo sensible* y el *mundo inteligible,* pudiendo ser el primero muy distinto, según la diferencia de la sensibilidad de los varios espectadores, mientras que el segundo, que le sirve de fundamento, permanece siempre idéntico. E incluso no le es lícito al hombre pretender conocerse a sí mismo tal como es en sí, por el conocimiento que de sí tiene mediante la sensación interna. Pues como, por decirlo así, él no se crea a sí mismo y no tiene un concepto *a priori* de sí mismo, sino que lo recibe empíricamente, es natural que no pueda tomar conocimiento de sí, a no ser por el sentido interior y, consiguientemente,

por el fenómeno de su naturaleza y la manera como su conciencia es afectada, aunque necesariamente tiene que admitir sobre esa constitución de su propio sujeto, compuesta de meros fenómenos, alguna otra cosa que esté a su base, esto es, suya tal como es en sí, y contarse entre el *mundo sensible,* con respecto a la mera percepción y receptividad de las sensaciones, y en el *mundo intelectual,* que, sin embargo, no conoce, con respecto a lo que en él sea pura actividad (lo que no llega a la conciencia por afección de los sentidos, sino inmediatamente)» [24].

Consideremos, pues, desde la perspectiva de este idealismo, la naturaleza de la verdad material, es decir, de la adecuación del conocimiento con el objeto. En los juicios esta adecuación se traduce, como vimos, en una relación de conveniencia entre el concepto y la intuición. La intuición es, así, la piedra de toque del valor del pensamiento. Por tanto, sólo si ella nos presenta las cosas tal como son en sí mismas, puede la verdad tenerse por una auténtica adecuación del pensamiento con la realidad.

Sin embargo, según los principios del idealismo transcendental, la capacidad humana de intuir, que llamamos sensibilidad, es absolutamente incapaz de tal cosa. En efecto, merced a sus formas *a priori* del espacio y el tiempo, sólo puede brindarnos fenómenos, pero no cosas en sí. Y la verdad de nuestros juicios se nos presenta entonces como una correspondencia entre conceptos y fenómenos.

Mas los fenómenos, como los conceptos, no tienen más existencia que la que cobran en el sujeto cognoscente. Por tanto, si se concibe la verdad como una correspondencia entre conceptos y fenómenos, viene a tenérsela tan sólo por una mera adecuación del sujeto consigo mismo. Esta con-

---

24 *Grundlegung...,* 3. Absch. (Ak IV, 450-451).

formidad, de índole muy peculiar, no puede confundirse, ciertamente, con aquella que constituye la verdad formal. Pero, sea lo que fuere, no pone al sujeto en relación de adecuación con los objetos reales. Kant lo dice abiertamente: «El objeto en sí mismo permanece siempre desconocido»[25].

Y se presentan dos cuestiones al filósofo. Si esto es así, ¿qué fundamento cabe aducir de la necesidad con que se nos imponen ciertas representaciones? y ¿qué razón se puede dar del mutuo acuerdo de los hombres sobre ellas? Estas dos cuestiones desafían al idealismo transcendental a superar el relativismo y el solipsismo a que una precipitada inteligencia de su doctrina pudiera verle abocar.

En realidad toda la Analítica transcendental no es más que una respuesta a estas cuestiones, tan genial como difícil de comprender. Y, para hacerla más inteligible, Kant se siente capaz de resumir en sus *Prolegómenos* esta respuesta proponiendo una nueva división de los juicios: la de juicios de percepción y juicios de experiencia. Considerándola detenidamente en el próximo capítulo veremos revelarse a través de ella un misterioso fundamento de la objetividad.

---

[25] *Prolegomena*, § 19 (Ak IV, 299).

## CAPÍTULO XI

# EL PROBLEMA DEL TRÁNSITO DE LOS JUICIOS DE PERCEPCIÓN A LOS JUICIOS DE EXPERIENCIA

Tanto en su introducción a la *Crítica de la Razón Pura* como en su recuerdo previo a los *Prolegómenos*, propone Kant una doble división de las proposiciones que componen el saber humano. Y, para dividirlas, ofrece dos criterios: su contenido y su origen. Según el primero, las proposiciones pueden ser analíticas o sintéticas; según el segundo, *a priori* o *a posteriori*.

En efecto, dejando aparte su contenido, si se atiende a su procedencia, es decir, al modo de su obtención, caben tan sólo dos clases de juicios: juicios *a priori* o puros *sensu lato*[1], y juicios *a posteriori* o empíricos. Aquéllos tienen su origen exclusivamente en el entendimiento; éstos, por el contrario, proceden de la experiencia, tanto externa como

---

[1] *Sensu stricto* llama Kant juicios puros tan sólo a una parte de los juicios *a priori*: a aquellos en que no se mezcla nada de empírico, no pudiendo ser su sujeto un concepto empírico (cf. *KrV*, B 3). Con todo, desatendiendo esta distinción, Kant mismo utiliza casi siempre el calificativo de «puro» como sinónimo de «*a priori*» cuando lo refiere al conocimiento.

interna. Juicios *a priori* son, por ejemplo, los que constituyen la Metafísica, la Matemática pura o la Física pura; juicios *a posteriori*, los que integran la parte empírica de la Física o la Psicología empírica. Y existen en los juicios mismos dos señales inequívocas para reconocer su origen: la universalidad y la necesidad. Pues los juicios puros son siempre necesarios y universales; en cambio los juicios empíricos son contingentes y no gozan más que de esa falsa universalidad comparativa que es capaz de proporcionar la inducción [2].

Mas sólo en los *Prolegómenos* introduce Kant una nueva distinción en el seno de los juicios empíricos: la de juicios de percepción (*Wahrnehmungsurteile*) y juicios de experiencia (*Erfahrungsurteile*). Y los diferencia así: «*Los juicios empíricos, en cuanto tienen validez objetiva,* son juicios de experiencia; pero a aquellos que son *sólo válidos subjetivamente* los llamo meros juicios de percepción» [3]. Y, en su *Lógica,* alude de nuevo a esta distinción en los siguientes términos: «Un *juicio de percepción es meramente subjetivo,* y un juicio objetivo por percepciones es un *juicio de experiencia*» [4].

Advierte con esto Kant que, aunque todos los juicios de experiencia sean juicios empíricos, no todos los juicios empíricos han de ser tenidos por juicios de experiencia. Pues, para ser tenidos por tales, no basta, como veremos, que se halle a su base la percepción inmediata de los sentidos; ha de subsumirse además esa percepción bajo un concepto puro del entendimiento. Y es esto lo que hace posible la validez objetiva de un juicio empírico, es decir, que venga a cobrar valor de juicio de experiencia.

---

2 *KrV*, B 1-18; *Prolegomena,* § 1 y 2 a (Ak IV, 265-266).
3 *Prolegomena,* § 18 (Ak IV, 298).
4 *Logik,* § 40 (Ak IX, 113).

Como es sabido, Kant llama percepción (*Wahrnehmung, Perzeption*) a toda representación de la que se tiene conciencia [5]. Mas toda representación consciente remite a la vez a un sujeto, que se siente modificado por ella, y a un objeto, que es representado en ella. Por eso Kant distingue el costado subjetivo de la percepción, que llama sensación (*Empfindung*), de su costado objetivo, que llama conocimiento (*Erkenntnis*). Pues bien, cuando un sujeto descubre dos percepciones enlazadas en su conciencia empírica, sin tener por vinculado en la realidad lo que representan, enuncia lo que Kant llama un juicio de percepción. En realidad, tales juicios no requieren, como advierte Kant, más que «la vinculación lógica de la percepción en un sujeto pensante» [6] y «expresan sólo una relación de dos sensaciones con un mismo sujeto, a saber, conmigo mismo» [7]. No se refieren, por tanto, a los objetos mismos, sino más bien a estados de conciencia del sujeto que juzga. Y, como cada conciencia es inmanente y no tiene más espectador que su propio sujeto, tales juicios no pueden pretender validez general u objetiva, sino tan sólo privada o subjetiva.

Kant mismo ofrece estos tres ejemplos: «la habitación está caliente», «el azúcar es dulce» y «el ajenjo, lo contrario» (es decir, amargo). En estos tres juicios, tanto los predicados como los sujetos son representaciones empíricas. Sin embargo, estos juicios no afirman nada sobre los objetos empíricos, sino tan sólo sobre el sujeto que los enuncia: que en éste la sensación visual de la habitación va acompañada de la sensación táctil de calor, y que las sensaciones visuales, olfativas y táctiles del azúcar y el ajenjo se acompañan en éste de la sensación gustativa de lo dulce y lo amargo respectiva-

---

5 Cf. *KrV*, A 320/B 376.

6 *Prolegomena*, § 18 (Ak IV, 298).

7 *Op. cit.*, § 19 (Ak IV, 299).

mente. Hablan, pues, más que de la habitación, el azúcar y el ajenjo, del sujeto que los percibe.

Por su parte, los juicios de experiencia son, frente a éstos, los juicios empíricos que tienen lo que Kant llama validez objetiva o realidad objetiva. Y esta clase de realidad significa en ellos dos cosas: primero, que son válidos, no ocasionalmente, sino permanentemente (*jederzeit*) para el sujeto que los enuncia; y, luego, que lo son también para todos los demás sujetos racionales (*für jedermann*). De ellos ofrece Kant asimismo algunos ejemplos, tales como «el aire es elástico» o «el sol calienta la piedra».

El problema se plantea cuando pretende encontrarse el fundamento de la validez objetiva de los juicios de experiencia, del que evidentemente carecen los juicios de percepción. Kant propone esta cuestión con la mayor claridad en un pasaje de su Analítica transcendental: «Tenemos representaciones en nosotros, de las cuales podemos también tener conciencia. Esta conciencia, empero, puede extenderse cuanto quiera y ser todo lo exacta o puntual que se quiera; siempre seguirán siendo representaciones, es decir, determinaciones internas de nuestro espíritu en esta o aquella relación de tiempo. Ahora bien, ¿cómo es que atribuimos un objeto a esas representaciones, o que, además de su realidad subjetiva, como modificaciones, les conferimos no se qué otra realidad objetiva?» [8].

En principio, a este problema cabe dar dos soluciones. Una es la de sostener que la validez objetiva de nuestras representaciones procede de su adecuación con la realidad. Mas, como hemos visto en el capítulo anterior, el idealismo transcendental, al declarar incognoscibles las cosas en sí, se prohibe a sí mismo esta respuesta. No le cabe dar, pues, sino

---

[8] *KrV*, A 197/B 242.

la segunda, a saber, que el fundamento de la validez objetiva de nuestras representaciones sean otras representaciones que estén a su base. Mas, a decir de Kant, tal respuesta no resuelve el problema en manera alguna: «La significación objetiva no puede consistir en la referencia a otra representación (de aquello que se quería nombrar del objeto); pues entonces renuévase la pregunta: ¿cómo esta representación, a su vez, sale de sí misma y obtiene significación objetiva sobre la subjetiva que le es propia como determinación del estado del espíritu?» [9].

Es preciso, pues, encontrar una tercera respuesta posible a este problema, proponiendo un fundamento de la validez objetiva del conocimiento empírico que no sean, ni las cosas en sí mismas, ni otras representaciones. Y Kant cree encontrarlo en lo que viene a llamar el objeto.

En efecto, según piensa Kant, lo que explica la validez objetiva de los juicios de experiencia es que, en éstos, el enlace de las representaciones expresadas por sus extremos nace de su relación, no con el sujeto, sino con el objeto. Por eso escribe en los *Prolegómenos* que ese enlace «no expresa solamente una relación de la percepción con un sujeto, sino una propiedad (*Beschafenheit*) del objeto» [10]. Y es esta objetividad la que funda, a su vez, la validez general y no meramente privada de estos juicios. Pues, como dice reiteradamente Kant, «no habría fundamento alguno para que otros juicios tuvieran que adecuarse necesariamente con el mío, si no fuese la unidad del objeto al que se refieren todos, con el que se adecúan y merced al cual todos deben concordar también unos con otros» [11].

---

[9] *KrV*, A 197/B 242.
[10] *Prolegomena*, § 18 (Ak IV, 298).
[11] *Ibid.*

Mas este objeto en general que Kant invoca como fundamento de la validez de los juicios de experiencia, ¿qué puede ser en sí mismo? He aquí la verdadera cuestión a que viene a retrotraerse el problema que se propone resolver la Analítica transcendental. Por eso puede concebirse muy bien esta Analítica como una suerte de teoría del objeto. Y, como son sólo objetos y no seres en sí mismos los términos a que alcanza el conocimiento humano, habrá que sustituir la vieja Metafísica general del ente en cuanto ente por esta nueva teoría del objeto en cuanto objeto. Así lo sugiere, en efecto, el mismo Kant en las últimas páginas de su Analítica: «...como lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, (el entendimiento *a priori*) nunca puede saltar por encima de las barreras de la sensibilidad, dentro de las cuales tan sólo nos son dados objetos. Sus principios son sólo principios de la exposición de los fenómenos y el orgulloso nombre de Ontología, que se jacta de dar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (por ejemplo, el principio de causalidad), debe dejar el puesto al más humilde título de simple Analítica del entendimiento puro» [12].

Vemos, pues, que el objeto que propone el idealismo transcendental como fundamento de la validez objetiva de los juicios de experiencia no es, ciertamente, la cosa en sí. Mas tampoco es la mera representación. Y, frente al empirismo de Hume, que pretende fundar la validez general de las ciencias empíricas en la peculiar constitución psíquica que es común a todos los hombres —haciendo, por ejemplo, de la ley psicológica de la asociación por causalidad el fundamento del principio del mismo nombre—, Kant opone un fuerte argumento apagógico. Pues, si así fuera, dada la índole

---

[12] *KrV*, A 246/B 303.

del razonamiento inductivo, la mera inducción a partir de esos datos observados en la experiencia interna no podría proporcionarnos nunca proposiciones universales y necesarias que estuvieran a la base de nuestro conocimiento de la naturaleza. Mas, de hecho, estamos en posesión de tales proposiciones *a priori*, cuyo conjunto constituye la parte pura de la Física; y son ellas precisamente las que hacen posible la aplicación de un saber apriórico como el de las Matemáticas al conocimiento de los fenómenos. Luego la presunta fundamentación empirista de la validez objetiva de la ciencia empírica se revela como falsa.

De acuerdo con esto, Kant distingue cuidadosamente la relación existente entre dos representaciones vinculadas por meras leyes de la asociación y la que existe entre dos representaciones unidas por el entendimiento. La primera no tiene, en rigor, más que una validez subjetiva, no pudiendo dar lugar más que a juicios de percepción. La segunda tiene, en cambio, validez objetiva y es la que origina los juicios de experiencia. Y esta diferencia se traduce al lenguaje mediante la cópula «es», que no puede utilizarse para significar la mera asociación de imágenes, sino tan sólo la predicación lógica. Por eso escribe Kant en la Analítica de los conceptos: «Pero si yo investigo más exactamente la referencia de los conocimientos dados en todo juicio y la distingo, como perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la imaginación reproductiva (relación que tiene sólo una validez subjetiva), entonces hallo que un juicio no es otra cosa que el modo de reducir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de la apercepción. Para eso está la cópula «es» en los juicios, para distinguir la unidad objetiva de representaciones dadas, de la subjetiva. Pues esa cópula señala la referencia de las representaciones a la apercepción originaria y la *unidad necesaria* de las mismas, aun cuando el juicio sea

empírico y, por tanto, contingente, como, por ejemplo, los cuerpos son pesados» [13].

Convenir con el objeto no es, pues, en sentido kantiano, ni plegarse a las cosas mismas, ni estar determinado por las propias leyes psíquicas, sino, como descubre la *Crítica de la Razón Pura,* depender de la conciencia en general (*Bewusstsein überhaupt*) [14]. Esa conciencia en general no es otra cosa que lo que Kant suele llamar la unidad sintética originaria de la apercepción, que reconoce como principio supremo de todo uso del entendimiento y, con ello, de toda objetividad. He aquí cómo lo dice en uno de los parágrafos de la deducción transcendental de las categorías: «*Entendimiento* es, hablando en general, la facultad de los *conocimientos.* Éstos consisten en la determinada referencia de las representaciones dadas a un objeto. *Objeto* empero es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es *reunido.* Ahora bien, toda unión de representaciones exige unidad de la conciencia en la síntesis de las mismas. Consiguientemente la unidad de la conciencia es la que constituye la referencia de las representaciones a un objeto, por tanto su validez objetiva y consiguientemente aquello por lo cual llegan a ser conocimientos y sobre lo cual descansa la posibilidad del entendimiento mismo» [15].

Pues bien, esa conciencia contiene, como descubren la Analítica de los conceptos y la Analítica de los principios, las categorías y los principios puros que son condiciones de la posibilidad de toda experiencia. De ahí que la adecuación de los juicios empíricos con éstos sea tanto como su adecuación con la experiencia en general (*Erfahrung überhaupt*) [16].

---

13 *KrV,* B 141.
14 *Prolegomena,* § 20 (Ak IV, 300).
15 *KrV,* B 137.
16 *Prolegomena,* § 21 (Ak IV, 304).

Y esto es lo expresado por el principio que Kant propone en la *Crítica de la Razón Pura* como principio supremo de todos los juicios sintéticos: «todo objeto está bajo las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible», cuya última razón ofrece a continuación: que «las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia* y tiene por ello validez objetiva en un juicio sintético *a priori*»[17].

Para ver más claramente en qué consiste esa referencia a la unidad sintética de la apercepción, gracias a la cual cobran validez los juicios empíricos, consideremos ahora el proceso del tránsito de los juicios de percepción a los juicios de experiencia.

Según dice Kant, todos los juicios de experiencia comienzan por ser meros juicios de percepción: «Todos nuestros juicios son, primero, juicios de percepción; valen simplemente para nosotros, es decir, para nuestro sujeto y sólo después les damos una nueva relación, a saber, una relación con un objeto, y les hacemos valer también para nosotros en todo tiempo, e igualmente para cualquier otro»[18]. Así pues, antes de pronunciarnos con nuestros juicios empíricos sobre los objetos, podemos considerarlos como meras vivencias psíquicas subjetivas, sin atribuirles todavía validez objetiva. Por ejemplo, podemos decir que siempre que vemos que los rayos del sol inciden sobre una piedra, la encontramos caliente si la tocamos. Mas se trata con esto tan sólo de enunciar que una percepción táctil determinada acompaña siempre a otra determinada percepción visual. Ahora bien, para salir de nuestras propias percepciones actuales y

17 *KrV*, A 158/B 197.
18 *Prolegomena*, § 18 (Ak IV, 298).

afirmar que, con independencia del estado subjetivo en que nos encontremos, es verdad para nosotros siempre, así como para todo sujeto humano, que los rayos del sol que inciden sobre las piedras obran el incremento de su temperatura, tenemos que subsumir estos dos fenómenos bajo un concepto, que no nos proporciona la experiencia, sino más bien la unidad sintética de la apercepción a través del entendimiento puro: el concepto de causa. En efecto, sólo si concebimos implícitamente los rayos del sol como un caso particular de causa y el calentamiento de la piedra como un caso particular de efecto, podemos juzgar que ambos fenómenos se encuentran relacionados entre sí por el vínculo de la causalidad y afirmar entonces: el sol calienta las piedras.

No otra cosa quiere decir Kant cuando escribe en los *Prolegómenos* que «el juicio de experiencia debe, pues, añadir algo todavía sobre la intuición sensible» [19]. Ese algo, que en el anterior ejemplo era la categoría de causalidad y dependencia, son, en general, las formas *a priori* del entendimiento. Pues, así como las intuiciones puras del espacio y el tiempo son las formas *a priori* de la sensibilidad, los doce conceptos puros que se llaman categorías son las formas *a priori* del entendimiento, cuya aplicación a los fenómenos supone, sobre ellas, ciertos principios puros del entendimiento que descubre la Analítica de los principios. Y estos conceptos y principios, puestos por la conciencia en general, constituyen las condiciones de la posibilidad de la objetividad de los juicios de experiencia.

Mas también en la experiencia, como en el fenómeno, pueden distinguirse dos aspectos: la materia y la forma. «En el fenómeno —dice Kant— llamo *materia* a lo que corresponde a la sensación; pero lo que hace que lo múltiple

---

[19] *Prolegomena*, § 20 (Ak IV, 301).

del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, llámolo la *forma* del fenómeno. Como aquello en donde las relaciones pueden ordenarse y ponerse en una cierta forma, no puede, a su vez, ser ello mismo sensación, resulta que, si bien la materia de todos los fenómenos no nos puede ser dada más que *a posteriori*, la forma de los mismos, en cambio, tiene que estar dada toda ella ya *a priori* en el espíritu y, por tanto, tiene que poder ser considerada aparte de toda sensación» [20]. Pues bien, también cabe hablar de una materia y una forma de la experiencia. La materia de la experiencia son los fenómenos, que, como dice Kant, son los «objetos (*Gegenstände*) de una experiencia posible» [21]; y la forma de la experiencia son los conceptos y principios del entendimiento puro que vinculan a aquéllos entre sí.

Esta distinción entre materia y forma de la experiencia corresponde exactamente a aquella otra que Kant aplica a la naturaleza cuando la considera *substantive* y *adjective*. En efecto, la naturaleza *materialiter spectata* es «el conjunto de todos los fenómenos», mas la naturaleza *formaliter spectata* es «el fundamento originario de su necesaria legalidad» [22]. Por tanto, al igual que la forma del fenómeno, la forma de la experiencia se halla dada *a priori* también.

He aquí la clave que permite dar una respuesta a la siguiente pregunta kantiana: «¿Cómo es posible conocer en general *a priori* la regularidad necesaria *de las cosas* como objetos de la experiencia o la regularidad necesaria *de la experiencia* misma en relación con todos sus objetos?» [23]. Pues bien, es precisamente por estar dada *a priori* la forma de la experiencia por lo que es susceptible de ser descubier-

---

20 *KrV*, A 20/B 33.
21 *Op. cit.*, A 238-239/B 298.
22 *Op. cit.*, B 163 y 165.
23 *Prolegomena*, § 17 (Ak IV, 296).

ta, no *a posteriori,* recurriendo a la experiencia misma, sino a su vez *a priori,* mirando al sujeto mismo. Y la investigación encaminada a ello es lo que Kant llama una investigación transcendental (*transzendentale Nachforschung*); pues, entre los usos que hace de este adjetivo, está en primer lugar el de calificar con él al conocimiento de que algo es conocido *a priori.*

Gracias a la distinción entre lo material y lo formal de la experiencia, la Analítica transcendental puede brindar también, como la Analítica formal, ciertos criterios para reconocer la verdad de los juicios. Pero aquí no se trata ya de criterios universales ni formales, pues no se refieren a todos los juicios, sino sólo a los juicios de experiencia, y no aluden tampoco a su pura forma lógica, sino a su contenido o materia.

Estos criterios vienen expresados por los tres postulados del pensar empírico en general, que son los principios puros de la modalidad. Y, así como la adecuación de todo juicio con los principios de contradicción, razón suficiente y tercero excluido determinaba respectivamente su posibilidad, su realidad y su necesidad lógicas, la adecuación de los juicios empíricos con lo señalado en estos tres postulados viene a determinar, según dice Kant, la posibilidad, la realidad y la necesidad de la experiencia.

## Capítulo XII

## EL PRIMER POSTULADO DEL PENSAR EMPÍRICO EN GENERAL COMO CRITERIO DE LA POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA: TEORÍA DE LA VERDAD TRANSCENDENTAL

Como es sabido, se llama tradicionalmente postulados a cierta clase de proposiciones no demostradas en que las ciencias apoyan sus demostraciones. Aristóteles, en sus *Analíticos Posteriores,* distingue dos tipos de proposiciones de esta índole: los axiomas y las tesis, contando, a su vez, entre estas últimas, junto a las definiciones, las hipótesis y los postulados. Los axiomas son proposiciones de evidencia intelectual inmediata y, por lo tanto, indemostrables. Frente a ellos, las hipótesis y los postulados se caracterizan por ser proposiciones que, siendo de suyo demostrables, se toman en una ciencia sin previa demostración. Y el Estagirita precisa así la diferencia entre aquéllas y éstos: «si el discípulo no tiene ninguna opinión, o si tiene una opinión contraria, esta misma hipótesis es entonces un postulado. Y en esto mismo difieren la hipótesis y el postulado: el postulado es lo que es contrario a la opinión del discípulo, o lo que es

demostrable, pero puesto y utilizado sin demostrarlo»[1]. El ejemplo más conocido son los cinco postulados que aparecen en los *Elementos* de Euclides.

La división que ofrece Kant de las proposiciones inmediatas es, sin embargo, un poco diferente. Como señalamos en el capítulo VIII, a las proposiciones de evidencia inmediata que se encuentran a la base de todas las demostraciones las denomina Kant proposiciones elementales (*Elementar-Sätze*). De éstas, sólo aquéllas cuya verdad se descubre *a priori* merecen el nombre de principios (*Grundsätze*). Mas los principios pueden ser, a su vez, de dos clases: principios intuitivos o axiomas (*axiomata*) y principios discursivos o acroamas (*acroamata*)[2]. Y lo que distingue a unos de otros es que los axiomas son principios que pueden exponerse en la intuición, mientras que los acroamas sólo pueden expresarse por conceptos. Por eso, como enseña la Disciplina de la razón pura en su uso dogmático, sólo la Matemática contiene propiamente axiomas, pues sólo ella construye sus conceptos en la intuición. Que tres puntos están siempre en un plano es, por ejemplo, un axioma geométrico, gracias a la construcción de sus conceptos en la intuición pura del espacio.

Pues bien, los postulados son para Kant, no precisamente axiomas, sino una parte de esos principios discursivos que da en llamar acroamas. En su *Lógica* los define así: «Un postulado es una proposición práctica inmediatamente cierta, o un principio, que determina una acción posible en la que se presupone que la manera de ejecutarla es inmediatamente cierta»[3]. Estas proposiciones prácticas no pueden, en rigor, ser demostradas y Kant aduce la razón de ello cuando

1 *Anal. Post.*, I, 10, 76 b 30.
2 *Logik*, § 35 (Ak IX, 110).
3 *Op. cit.*, § 38 (Ak IX, 112).

se refiere a los postulados de la Matemática: «Llámase postulado en la Matemática a la proposición práctica que no contiene nada más que la síntesis por la cual nos damos un objeto y producimos su concepto, como, por ejemplo, describir un círculo con una línea dada, desde un punto dado, en un plano; y una proposición semejante no puede ser demostrada, porque el proceder que ella exige es precisamente aquello por lo cual producimos nosotros el concepto de esa figura»[4].

Mas, como advierte la Disciplina de la razón pura[5], el hecho de que los postulados sean proposiciones indemostrables no implica que no requieran al menos una deducción, pues es preciso siempre responder al *quid juris* de su legitimidad[6]. Así vemos que lo hace Kant en la *Crítica de la Razón Práctica* con los tres célebres postulados de la inmortalidad, la libertad y la existencia de Dios[7]. Pues bien, en la *Crítica de la Razón Pura* se propone hacer otro tanto con los llamados postulados del pensar empírico en general.

Los tres postulados del pensar empírico en general constituyen, dentro de la Analítica de los principios, los llamados principios de la modalidad. Mas, como muestra la Analítica formal, la modalidad no es una propiedad lógica que tengan los juicios considerados en sí mismos, sino sólo considerados en relación con el pensar en general que los enuncia. Pues, como hemos visto en la primera parte de este libro, sólo porque el sujeto considera al juicio adecuado con uno, dos o los tres principios lógicos antedichos, viene a enunciarlo como problemático, asertórico o apodíctico, confirién-

---

4 *KrV*, A 233/B 286.
5 *Op. cit.*, A 733/B 761.
6 *Op. cit.*, A 733/B 761.
7 *Kritik der praktischen Vernunft*, 238-241 (Ak V, 132-134).

dole así la modalidad de la posibilidad, la realidad o la necesidad lógicas[8].

Ahora bien, si pasamos del uso lógico del entendimiento, que llamamos pensar en general, al legítimo uso puro de éste, es decir, a su uso empírico, que denominamos pensar empírico, cabe hablar también aquí de la modalidad de los juicios de experiencia. Y esta modalidad no es tampoco algo que posean los juicios de experiencia en sí mismos, sino sólo en relación con el pensar empírico que los enuncia.

Como vimos en el capítulo anterior, cuando las representaciones asociadas en meros juicios de percepción son subsumidas bajo una categoría, entonces cobran un elemento nuevo que les confiere realidad objetiva, viniendo a convertirse los juicios de percepción en juicios de experiencia. Pero hay una clase de categorías —las de la modalidad— que se aplican a su vez a las representaciones vinculadas ya en juicios de experiencia y que no confieren a éstos nada nuevo en sí mismos, sino tan sólo una nueva referencia extrínseca con el pensar empírico que los enuncia. Los juicios de experiencia vienen a cobrar por ellas el valor de juicios posibles, reales o necesarios del pensar empírico en general. Y los tres postulados de éste determinan, como proposiciones prácticas, la manera según la cual tales juicios pueden llegar a cobrar ese valor[9].

El primer postulado del pensar empírico en general dice así: «Lo que se adecúa (*übereinkommt*) con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos), es *posible*»[10]. Kant lo llama también postulado de la posibilidad[11], pues, según él, la posibilidad de un objeto de

8 *KrV*, A 74-76/B 99-101.
9 *Op. cit.*, A 220/B 268.
10 *Op. cit.*, A 218/B 265.
11 *Op. cit.*, A 220/B 267.

experiencia se encuentra determinada por su adecuación con la forma de la experiencia en general.

Para comprender el sentido de este primer postulado es preciso considerar la distinción kantiana entre posibilidad lógica (*logische Möglichkeit*) y posibilidad real (*reale Möglichkeit*). La ignorancia de esta distinción constituye, en verdad, uno de los principales fundamentos de la Metafísica dogmática. Por eso Kant consideró necesario precisarla en una nota a pie de página del prólogo a la segunda edición de su *Crítica de la Razón Pura,* exponiéndola en relación con la diferencia existente entre pensar (*denken*) y conocer (*erkennen*). Hela aquí: «*Conocer* un objeto exige que yo pueda demostrar su posibilidad (ora, según el testimonio de la experiencia, por su realidad, ora *a priori* por la razón). Pero *pensar,* puedo pensar lo que quiera, con tal de que no me contradiga a mí mismo, es decir, basta que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda ciertamente afirmar si en el conjunto de todas las posibilidades le corresponde o no un objeto. Pero, para atribuir validez objetiva a un concepto semejante (posibilidad real, pues la primera era sólo lógica), se exige algo más. Ahora bien, este algo más no necesita precisamente buscarse en las fuentes teóricas del conocimiento; puede estar también en las prácticas»[12].

La posibilidad lógica de un concepto estriba, según esto, en que no implique contradicción. Pues, si entre las notas que constituyen la comprensión de un concepto, pretendemos incluir y excluir una misma nota, entonces ese concepto es lógicamente imposible. Por ejemplo, en el presunto concepto de un animal incorpóreo, del concepto de animal, cuya comprensión incluye la corporeidad, excluyo la corporeidad, viniendo a dar así en un pensamiento imposible. Pues con-

---

12 *KrV,* B XXVII.

cebir tal concepto sería tanto como concebir lo contrario de lo que se concibe, lo cual no es en modo alguno posible, como determina el principio de contradicción. Así pues, los conceptos, que son ya incoativamente juicios, se hacen posibles por su adecuación con este principio. Y el conjunto de los conceptos posibles constituye para Kant la esfera de lo pensable.

Con todo, en contra de lo que supone la Metafísica dogmática, de la mera posibilidad lógica de un concepto no puede inferirse la posibilidad real de su objeto. Ésta supone ciertamente aquélla, pero su conocimiento requiere algo más. Y Kant advierte que ese conocimiento complementario puede obtenerse de dos maneras: *a posteriori*, merced al conocimiento empírico de la realidad de ese objeto, o *a priori*, por la mera razón.

Que se puede obtener el conocimiento de la posibilidad de una cosa partiendo del conocimiento de su realidad, es evidente, y es lo que expresa el viejo apotegma escolástico según el cual *ab esse ad posse valet illatio*. Por ejemplo, de la experiencia efectiva de haber errado puedo inferir con toda licitud la posibilidad real del error: si yerro es que puedo errar.

Pero hay además otra vía para conocer la posibilidad real de algo sin fundarse, ni en el conocimiento de la mera posibilidad lógica de su concepto, ni en el conocimiento empírico de su realidad: cabe conocerla *a priori*. Y esto, a su vez, de dos maneras: sacándola de las fuentes prácticas del conocimiento, o de sus fuentes teóricas.

El primer modo de conocer *a priori* la posibilidad real de algo es el que se hace patente en la manera según la cual Kant piensa que obtenemos el conocimiento de la posibilidad real de nuestra libertad, aunque no podamos nunca conocerla de hecho, es decir, sorprendernos como libres por in-

trospección[13]. En efecto, demostrando en la Antinomia de la razón pura tanto la tesis como la antítesis de la tercera oposición de las ideas transcendentales, viene a probarse en un principio que los actos humanos son libres y no son libres en el mismo sentido, cosa evidentemente inaceptable y que entraña contradicción. Sólo merced a la distinción entre fenómeno y noúmeno el idealismo transcendental puede presentarse como clave de la solución de esta dialéctica cosmológica, haciéndonos ver que nuestras acciones, al ser susceptibles de esta doble consideración, podrían presentársenos como determinadas en un sentido, siendo indeterminadas en el otro, sin incurrir en contradicción. Mas con esto no pasamos de conocer la mera posibilidad lógica de la libertad y, en verdad, no va más lejos la *Crítica de la Razón Pura*. Mas la *Crítica de la Razón Práctica* pasa mucho más allá, pues, partiendo del hecho de la conciencia de la ley moral, tiene que aceptar la libertad de los actos humanos como condición de su posibilidad[14]. Y, entonces, esa libertad nouménica que la primera Crítica declaraba sólo pensable, viene a cobrar para nosotros realidad y, con ello, posibilidad real y no meramente lógica. Si bien, por otra parte, como no puede ser objeto de una experiencia posible, pues la introspección no transciende la conciencia fenoménica, no puede decirse que la posibilidad real de esa libertad sea la posibilidad de la experiencia de ella, sino más bien su posibilidad absoluta como cosa en sí. De esta posibilidad no podemos, pues, tener conocimiento propiamente dicho (*Erkenntnis*), mas tampoco se convierte, como las de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, en objeto de mera creencia (*Glaube*). Kant reserva para ella un peculiar tipo de saber

---

[13] *KrV*, B XXVII-XXXI; cf. *Op. cit.*, A 444-451/B 472-479 y A 490-497/B 518-525.

[14] *Kritik der praktischen Vernunft*, 238-241 (Ak V, 132-134).

(*wissen*) carente de penetración (*Einsicht*), al que alude en el prólogo de su segunda Crítica con estas palabras: «Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa cuya posibilidad *sabemos* (*wissen*) *a priori* sin penetrarla (*einzusehen*) sin embargo, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos» [15].

Pero existe todavía otro camino para obtener *a priori* el conocimiento de la posibilidad real de algo, y es sacarlo, como dice Kant, de las fuentes teóricas del conocimiento. Y, como el conocimiento teórico del hombre no puede ir más allá de los límites de la experiencia, este nuevo camino está restringido tan sólo al conocimiento de la posibilidad real de los objetos de experiencia. ¿Cómo obtener tal conocimiento? He aquí la cuestión a que viene a responder exactamente el primer postulado del pensar empírico en general. Y su respuesta es clara: conoceremos la posibilidad real de un objeto de experiencia cuando éste se adecúe con las condiciones formales de la experiencia en general.

Mas ¿cuáles son esas condiciones formales de la experiencia invocadas por este postulado? El paréntesis que Kant incluye en su formulación lo indica bien, pues advierte que se trata de las condiciones formales del conocimiento empírico según la intuición y los conceptos. Pero un pasaje de la Analítica de los conceptos lo revela mejor: «Hay empero dos condiciones bajo las cuales tan sólo es posible el conocimiento de un objeto: primeramente *intuición*, por la cual es dado el objeto, pero sólo como fenómeno; y en segundo lugar, *concepto*, por el cual es pensado un objeto que corresponde a esa intuición. Mas, de lo que antecede, resulta claramente que la primera condición, a saber, la condición bajo la cual tan sólo pueden ser intuidos objetos, está en realidad

[15] *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede (Ak V, 4).

*a priori* en el espíritu como base de los objetos según su forma. Con esta condición formal de la sensibilidad concuerdan, pues, necesariamente todos los fenómenos, porque sólo por ella pueden aparecer, es decir, ser empíricamente intuidos y dados. Ahora bien, se pregunta si no preceden también conceptos *a priori* como condiciones bajo las cuales tan sólo algo es, no intuido, pero sí pensado como objeto en general; porque entonces todo conocimiento empírico de los objetos es necesariamente conforme a esos conceptos, porque, sin presuponerlos, nada es posible como *objeto de experiencia*. Mas toda experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, un *concepto* de un objeto que está dado o aparece en la intuición; según esto, a la base de todo conocimiento de experiencia habrá, como sus condiciones *a priori*, conceptos de objetos en general; por consiguiente, la validez objetiva de las categorías, como conceptos *a priori*, descansará en que sólo por ellas es posible la experiencia (según la forma del pensar)» [16].

Pues bien, así como las condiciones formales de todo intuir empírico son las formas *a priori* de la sensibilidad, es decir, las intuiciones puras del espacio y el tiempo, que, aplicadas a la materia del conocimiento sensible, dada por la sensación, dan lugar a los fenómenos, las condiciones formales de todo pensar empírico son los conceptos puros llamados categorías y los principios puros del entendimiento, que, aplicados a los fenómenos como a su materia, vienen a hacer posible la experiencia en general.

Pero el postulado de la posibilidad alude, como vemos, no sólo estrictamente a las formas *a priori* del pensar empírico, sino también a las del intuir empírico. Por eso el primer ejemplo que propone Kant para explicar este pos-

---

16 *KrV*, A 92/B 124.

tulado puede referirse a un mero concepto puro matemático, diciendo de él: «Así el concepto de una figura incluida en dos rectas no entraña contradicción, pues los conceptos de dos líneas rectas y su encuentro no entrañan la negación de una figura; la imposibilidad no descansa sobre el concepto en sí mismo, sino sobre la construcción de éste en el espacio, es decir, sobre las condiciones del espacio y la determinación del mismo; éstas, empero, tienen a su vez su realidad objetiva, es decir, se refieren a cosas posibles porque encierran *a priori* en sí la forma de la experiencia en general» [17].

Este ejemplo pone bien de manifiesto el sentido del primer postulado. Pues la imposibilidad de cerrar una superficie con sólo dos líneas rectas que se cortan no es intelectual, sino intuitiva, ya que a ello se resisten, no el principio de contradicción, sino las propiedades del espacio, que es la intuición pura en que se construyen los conceptos de la Geometría. De manera que un bilátero, aunque tiene posibilidad lógica, no se deja construir en la intuición. Y tiene ciertamente aquélla, pues, de lo contrario, no sabríamos siquiera que no es construible en ésta.

Mas el espacio y el tiempo, que, como condiciones formales de la intuición, constituyen la piedra de toque del valor de los conceptos puros matemáticos, son igualmente condiciones formales de la experiencia de todo objeto en general. Y, en el fondo, no es otra la razón de que se puedan aplicar las Matemáticas al conocimiento de los fenómenos, como Kant reconoce en este pasaje de la Analítica de los principios [18]: «La síntesis de los espacios y los tiempos, como síntesis de la forma esencial de toda intuición, es, al mismo tiempo, lo que hace posible la aprehensión del fenómeno y,

---

17 *KrV,* A 220/B 268.
18 *Op. cit.,* A 165/B 206.

por lo tanto, toda experiencia externa y también, por consiguiente, todo conocimiento de los objetos de la misma; y lo que la Matemática, en su uso puro, demuestra de aquélla (forma), vale también necesariamente para ésta (experiencia externa)».

Con todo, los objetos de experiencia, aunque se dan en el espacio y en el tiempo, no son meros conceptos matemáticos. Por eso, para que sean posibles como objetos, no basta con concebirlos acordes con las condiciones de las formas *a priori* de la sensibilidad, sino también con las del entendimiento. Formas *a priori* del entendimiento son, por ejemplo, las tres analogías de la experiencia. Pues bien, el objeto de una intuición empírica vendría a ser objeto de una experiencia posible cuando se concibe, no ya como mero fenómeno, sino además como sustancia, como causa y como hallándose en acción recíproca respecto de los demás objetos. Si el objeto en cuestión carece de conformidad con lo que señalan estas analogías, tendrá mera posibilidad lógica, mas no posibilidad real de ser objeto de una experiencia posible.

Kant mismo ha propuesto ejemplos de objetos imposibles de esta índole: «Una sustancia que estuviera presente en el espacio de un modo permanente, pero sin llenarlo (como ese término medio entre la materia y el ser pensante que algunos han querido introducir), o bien una capacidad particular de nuestro espíritu de intuir de antemano (no sólo de inferir) lo futuro, o, por último, una facultad del espíritu para estar con otros hombres en comunidad de pensamiento (por muy alejados que se encuentren), son conceptos cuya posibilidad es totalmente infundada, porque no puede fundarse en la experiencia y sus leyes conocidas y, sin ésta, dicha posibilidad es un enlace intelectual caprichoso, el cual, si bien no encierra contradicción, no puede sin embargo pretender reali-

dad objetiva, y, por tanto, la posibilidad de un objeto como el que se quiere pensar»[19].

Y, ciertamente, tanto esa especie de fantasma como esas facultades de precognición y telepatía a que alude Kant, no son lógicamente imposibles, pero lo son realmente por no convenir con las condiciones formales de la experiencia. Si un día compareciesen objetivamente en la experiencia real, vendrían a ser motivo de gran aporía para el pensar empírico en general.

Así pues, la adecuación de un objeto con la forma de la experiencia en general es lo que viene a convertirle en objeto de una experiencia posible. Mas, como la forma de la experiencia se encuentra dada *a priori*, puede ser descubierta por el hombre igualmente *a priori*, gracias a una investigación transcendental como la que lleva a cabo la Analítica transcendental. Merced a ella puede el hombre conocer de antemano, con independencia de la experiencia, la forma de toda experiencia posible. Y no es otro, a decir de Kant, su resultado: «La Analítica transcendental tiene, pues, este resultado importante: que el entendimiento *a priori* nunca puede hacer más que anticipar la forma de una experiencia posible en general»[20].

Pues bien, el primer postulado del pensar empírico en general no hace sino proponer esa forma como un cierto criterio de la verdad de los juicios de experiencia. Mas aquí no se trata ya, como en la Lógica general, de un criterio universal, válido para todos los juicios, sino más bien restringido a los juicios de experiencia. Y tampoco es cuestión, como en aquélla, de un criterio meramente formal o subjetivo, sino, al contrario, de un criterio material u objetivo. Oponiéndolo

---

19 *KrV*, A 222/B 270.
20 *Op. cit.*, A 246/B 303.

a aquél, escribe Kant en una de sus reflexiones: «El *criterio* objetivo de la verdad es la adecuación de las representaciones entre sí en un juicio según las leyes generales del entendimiento y de la razón. Es decir, mediante intuiciones o conceptos»[21].

Un ejemplo que aparece en la Doctrina transcendental del método de la *Crítica de la Razón Pura* es, a este respecto, muy revelador. «Que la luz solar que ilumina la cera la derrita al propio tiempo mientras que endurece a la arcilla, es algo que ningún entendimiento podría adivinar a base de los conceptos que antes tuviéramos de esas cosas, y mucho menos podemos inferirlo aún por leyes; únicamente la experiencia podría enseñarnos tal ley. En cambio en la Lógica transcendental hemos visto que, aunque nunca podemos ir *directamente* más allá del contenido del concepto que se nos da, podemos empero conocer totalmente *a priori* la ley del enlace con otros, pero en relación con un tercero, a saber, la experiencia *posible*; en definitiva, pues, *a priori*. Por consiguiente, si se derrite una cera que antes había sido sólida, puedo conocer *a priori* que tiene que haber precedido algo (por ejemplo, el calor solar), de lo cual se siguió esto según una ley constante, aunque *a priori* y sin la enseñanza de la experiencia no podría yo conocer *realmente* por la causa el efecto, ni por el efecto la causa»[22].

Esta adecuación que invoca el primer postulado del pensar empírico en general como determinante de la posibilidad de la experiencia, es justamente la que Kant viene a llamar verdad transcendental (*transzendentale Wahrheit*). En realidad esta expresión no aparece más que dos veces en la *Crítica de la Razón Pura*. Kant la utiliza una vez, en la explicación

---

21 Refl. 2128 (Ak XVI, 246).
22 *KrV*, A 766/B 794.

de este primer postulado, como sinónima de la de realidad objetiva, cuando dice: «Así pues, sólo porque estos conceptos expresan *a priori* las relaciones de las percepciones en toda experiencia, conocemos su realidad objetiva, es decir, su verdad transcendental, y la conocemos con independencia de la experiencia, si bien no con independencia de toda referencia a la forma de una experiencia en general y a la unidad sintética en que tan sólo pueden los objetos ser conocidos empíricamente»[23].

Pero existe otro pasaje, al que aludíamos ya en el prólogo de este libro, en que Kant ofrece propiamente una definición de la verdad transcendental, distinguiéndola de la verdad empírica. Es éste: «Pero todos nuestros conocimientos permanecen en el ámbito de toda la experiencia posible, y en la relación general (*allgemeine Beziehung*) con esta misma experiencia consiste la verdad transcendental, que precede a toda verdad empírica y que la hace posible»[24].

Es ahora, a la luz del primer postulado del pensar empírico en general, cuando puede comprenderse el recóndito sentido de esta definición. Pues, decir de la verdad transcendental que es la relación general con la experiencia, es tanto como aludir a esa adecuación de los objetos del pensar empírico con las condiciones formales de la experiencia, que es la exigida por este postulado.

La verdad transcendental, como adecuación de un objeto empírico con la forma de la experiencia en general, no es todavía, ciertamente, la verdad empírica, pero sí la condición de su posibilidad. Por eso, de la Analítica transcendental, que expone esa forma misma, podrá también decirse como de la otra que es una Lógica de la verdad. Pero ésta no anti-

---

[23] *KrV*, A 221-222/B 264.
[24] *Op. cit.*, A 146/B 185.

cipa ya la mera forma lógica del juicio, sino más bien las condiciones formales de su contenido empírico. Pues, como señala Kant, «ningún conocimiento puede contradecirla sin que al mismo tiempo pierda todo contenido, es decir, toda referencia a algún objeto y, por ende, toda verdad»[25].

[25] *KrV*, A 62/B 87.

## Capítulo XIII

# EL SEGUNDO POSTULADO DEL PENSAR EMPÍRICO EN GENERAL COMO CRITERIO DE LA REALIDAD DE LA EXPERIENCIA: TEORÍA DE LA VERDAD EMPÍRICA

El segundo postulado del pensar empírico en general reza así: «Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (con la sensación) es *real*» [1]. Kant lo llama también postulado de la realidad (*Wirklichkeit*) [2].

Mas el término castellano «realidad» resulta aquí indudablemente equívoco, pues puede traducir a la vez dos palabras alemanas con las que Kant alude a cosas muy diferentes: *Realität*, que es una categoría de la cualidad, y *Wirklichkeit*, que es una categoría de la modalidad.

*Realität* tiene para Kant todo aquello cuyo concepto representa un ser en el tiempo; a ello se opone la *Negation*, que es aquello cuyo concepto representa un no-ser en el tiempo [3]; entre ambos existen siempre grados [4]. Valgan como ejemplo de lo uno y lo otro el peso o la ingravidez que cabe

---

1 *KrV*, A 218/B 266.
2 *Op. cit.*, A 225/B 272.
3 *Op. cit.*, A 143/B 182.
4 *Op. cit.*, A 166-176/B 207-218.

concebir en una moneda de un tálero, sea verdadera o meramente pensada. Mientras que *Wirklichkeit* (o, lo que es lo mismo, *Existenz* o *Dasein*) corresponde tan sólo a aquello que efectivamente existe, es decir, en el ejemplo anterior, sólo a los táleros que circulan de hecho [5]. Por eso, para evitar el equívoco, algún filósofo español ha preferido verter esta palabra al castellano con el término de «efectividad».

Pues bien, es precisamente esta última realidad efectiva o existencia el modo de ser que el segundo postulado atribuye a los objetos empíricos que se hallen en conexión con las llamadas condiciones materiales de la experiencia. Pues, como hemos visto en el capítulo anterior, los postulados del pensar empírico no son sino principios puros de la modalidad.

Mas ¿en qué consiste propiamente este modo de ser? Ya en 1763, en su célebre opúsculo precrítico sobre la existencia de Dios, proponía Kant una concepción muy precisa de la existencia: «La existencia es la posición absoluta de una cosa» [6]. Y la explicaba así: «El concepto de posición es absolutamente simple y se identifica con el concepto de ser en general. Ahora bien, algo puede ser puesto de un modo puramente relativo o, para decirlo mejor, cabe pensar tan sólo la relación (*respectus logicus*) de algo, como propiedad, respecto de una cosa; y, en tal caso, el ser (*Sein*), es decir, la posición de esta relación no es otra cosa que la cópula de un juicio. Si no se considera solamente esta relación, sino la cosa en sí y por sí misma, entonces este ser es tanto como la existencia (*Dasein*)» [7]. Y, años después, en su pri-

---

[5] Cf. Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding,* B, II, 7, e y g; id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* 1. Teil, § 7.

[6] *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes,* I, 2 (Ak II, 73).

[7] *Ibid.*

mera Crítica, reitera la misma concepción: «El existir es simplemente la posición de una cosa o de ciertas propiedades en sí mismas. En el uso lógico es sólo la cópula de un juicio. La proposición «Dios es omnipotente» encierra dos conceptos que poseen su objeto correspondiente: Dios y la omnipotencia; la palabrita *es* no es un predicado más que se añada, sino únicamente aquello que pone al predicado *en su relación* con el sujeto. Ahora bien, si tomo el sujeto (Dios) junto con todos sus predicados (entre los que se cuenta también la omnipotencia) y digo: *Dios existe* o «hay un Dios», no pongo con esto ningún nuevo predicado al concepto de Dios, sino que no hago más que poner el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y pongo también el objeto a que se refiere mi *concepto*»[8].

Con todo, conviene no olvidar que esta realidad efectiva o existencia no deja de ser para Kant una categoría del entendimiento y que es, además, una categoría de la modalidad, no siendo la modalidad de un objeto de experiencia propiedad alguna que le corresponda considerado en sí mismo, sino sólo tomado en relación con el pensar empírico. Por lo tanto, la adecuación de un objeto de experiencia con tales condiciones materiales no supone propiamente nada nuevo para éste, sino que es una mera denominación extrínseca fundada en una particular relación del pensar empírico con él. Esta relación supone, desde luego, su adecuación con las condiciones formales de la experiencia, es decir, su verdad transcendental; pero implica también evidentemente algo más. Y el breve paréntesis que incluye la fórmula advierte que ese algo más es la sensación.

Kant lo explica con toda claridad en una breve nota que inserta al final de su exposición de los postulados: «*Con la*

---

8 *KrV*, A 598-599/B 626-627.

*realidad* (*Wirklichkeit*) de una cosa pongo desde luego algo más que la posibilidad; pero no *en la cosa.* La cosa no puede nunca contener en la realidad más de lo que estaba contenido en su completa posibilidad. Pero si la posibilidad era meramente una posibilidad de la cosa con respecto al entendimiento (al uso empírico de éste), la realidad es al mismo tiempo un enlace de la cosa con la percepción»[9].

La realidad efectiva de un objeto de experiencia es, pues, una modalidad de éste que transciende su mera posibilidad. Mas no ha de confundirse tampoco con lo que Kant denomina realidad lógica (*logische Wirklichkeit*). Esta última es la modalidad lógica que corresponde a todo juicio asertórico por el hecho de que puede darse razón suficiente de él. De ella nos hemos ocupado en el capítulo VIII de este libro. Muy otra es, sin embargo, la realidad a que alude este segundo postulado, que no se refiere a los juicios en general, sino a los objetos de la experiencia en particular.

En realidad, este segundo postulado viene a responder sencillamente al problema de qué es lo que permite al objeto de una experiencia posible venir a ser objeto de una experiencia real. Y la respuesta de Kant es terminante: hallarse en conexión con las condiciones materiales de la experiencia. Mas las condiciones materiales de la experiencia a que alude este postulado no son otras, como hemos visto, que la sensación (*Empfindung*). Por eso, para alcanzar una inteligencia adecuada de él, es preciso reflexionar brevemente sobre la naturaleza que Kant reconoce a la sensación en el marco general del conocimiento humano.

Al principio de la Dialéctica transcendental de su *Crítica de la Razón Pura,* Kant propone la siguiente clasificación general de todas las representaciones: «*Representación* en

---

[9] *KrV,* A 234-235/B 287.

general (*repraesentatio*) es el género. Bajo ella se encuentra la representación con conciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere simplemente al sujeto como modificación del estado de éste, es *sensación* (*sensatio*). Una percepción objetiva es *conocimiento* (*cognitio*). El conocimiento es o *intuición* o *concepto* (*intuitus vel conceptus*). La intuición se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el concepto se refiere mediatamente al objeto, por medio de una característica que puede ser común a varias cosas»[10].

Como puede verse, la división más general que cabe hacer de las representaciones es, a decir de Kant, la de representaciones sin conciencia y representaciones con conciencia (*mit Bewusstsein*). Para referirse a las primeras éste no ofrece ningún término determinado; para denominar a las segundas ofrece, sin embargo, el de percepción (*Wahrnehmung, Perzeption*). La diferencia entre ambas estriba en que las innominadas son representaciones que tiene verdaderamente el hombre sin darse ni poder darse cuenta de ello mediante el sentido interno; en cambio las percepciones son representaciones que el sujeto no tiene ni puede tener sin ser consciente de ello. Representaciones sin conciencia son, según Kant, las intuiciones puras del espacio y el tiempo y los conceptos puros que llamamos categorías; por eso no podemos descubrirlos por experiencia interna en un acto de introspección, sino que sólo se nos revelan a través de una investigación transcendental. Percepciones son, en cambio, todas las intuiciones empíricas y los conceptos empíricos, tales como las que tenemos, respectivamente, de nuestras manos o de la mano en general.

Mas toda percepción, a la vez que se muestra siempre como una representación de alguien, se presenta igualmente

10 *KrV*, A 320/B 376.

como una representación de algo. Las percepciones se refieren, pues, por una parte, a un sujeto que percibe, y, por otra, a un objeto percibido. Por eso Kant distingue cuidadosamente el costado subjetivo de la percepción de su costado objetivo. A este último le llama conocimiento (*Erkenntnis*) y admite que puede ser, a su vez, de dos clases. Si el objeto de una percepción es singular y ésta se refiere a aquel de manera inmediata, entonces su conocimiento es intuición. Por el contrario, si el objeto de una percepción es universal y ésta se refiere a él mediatamente, entonces su conocimiento es concepto. Así pues, según el texto citado, toda intuición empírica y todo concepto empírico son, en sentido amplio, percepciones. Mas, de hecho, Kant emplea casi siempre el término de percepción en el sentido más restringido de la intuición empírica.

Pues bien, es precisamente al costado subjetivo de la intuición empírica al que Kant viene a llamar con el nombre de sensación (*Empfindung*). Y, como no reconoce más conocimiento intuitivo que el conocimiento sensible, todo conocimiento intuitivo va acompañado de sensación. Recuérdese a este respecto el texto con el que empieza la Estética transcendental: «Sean cualesquiera el modo y los medios con que un conocimiento se refiera a sus objetos, la referencia inmediata —que todo pensar busca como medio— se llama *intuición.* Pero ésta no se verifica sino en cuanto el objeto nos es dado. Mas esto, a su vez, no es posible (para nosotros hombres por lo menos), sino mediante que el objeto afecte al espíritu de alguna manera. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo como somos afectados por objetos, llámase *sensibilidad.* Así pues, por medio de la sensibilidad nos son dados objetos y ella sola nos proporciona *intuiciones*; por medio del entendimiento empero son ellos *pensados* y en él se originan *conceptos.* Pero todo

pensar tiene que referirse, ya directa, ya indirectamente (mediante ciertas características) en último término a intuiciones, por lo tanto, en nosotros, a la sensibilidad, porque ningún objeto puede sernos dado de otra manera. El efecto de un objeto sobre la capacidad de representación, en cuanto somos afectados por él, es *sensación.* Aquella intuición que se refiere al objeto por medio de la sensación llámase *empírica.* El objeto indeterminado de una intuición empírica llámase *fenómeno»* [11].

La sensación no es, pues, sino la conciencia que acompaña a esas representaciones que llamamos intuiciones empíricas. Mas, a decir de Kant, esta conciencia entraña en sí misma la posibilidad de un doble descubrimiento: «Sólo en ésta (en la sensación) podemos tener conciencia de que el sujeto está afectado y referimos esa representación subjetiva a algún objeto» [12]. La sensación revela, así, al sujeto su propia pasividad en el conocimiento, no reconociéndose él mismo autor de esas representaciones mediante su libertad, como lo haría si se tratara de representaciones fantásticas obradas por la función productiva de su imaginación. Muy al contrario, las representaciones de los sentidos le imponen su presencia y su contenido, sintiéndose el sujeto determinado por ellas.

Mas, como señala Kant en el largo texto de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* que reprodujimos en el capítulo X [13], es precisamente la conciencia de esa pasividad la que lleva también al sujeto a saberse enfrentado con objetos que le transcienden y que constituyen el mundo tal como es en sí o mundo inteligible (*Verstandeswelt*). Dada la peculiar constitución de la naturaleza humana, el conoci-

---

11 *KrV,* A 19-20/B 33-34.
12 *Op. cit.,* A 166/B 207.
13 Cf. págs. 103-105.

miento de ese mundo está vedado al hombre, sin dejar por ello de servir de fundamento (*zum Grunde liegen*) al mundo sensible (*Sinnenwelt*). Y son los seres que pueblan ese mundo los que increpan al conocimiento humano a través de la sensibilidad. A la acción de aquéllos sobre el sujeto cognoscente la llama Kant afección; a lo aportado por ellos al conocimiento, materia del fenómeno [14].

Pues bien, es la sensación, como traducción a la conciencia de la afección sobre el sujeto de las cosas en sí mismas, la que constituye las llamadas condiciones materiales de la experiencia. Bien es verdad que, como vimos en el capítulo XI, los fenómenos mismos pueden considerarse, en cierto sentido, como la materia de la experiencia —*Natura materialiter spectata*—, y las formas *a priori* del entendimiento, como la forma de aquélla —*Natura formaliter spectata*—. Mas, como los fenómenos mismos se componen, a su vez, de materia y forma, y su forma son las intuiciones puras, que tienen también su asiento en el sujeto, en rigor sólo la materia del fenómeno, que es lo que corresponde a la sensación, puede considerarse propiamente como la materia del conocimiento dada de fuera y, por consiguiente, como la materia de la experiencia.

La sensación, pues, como índice de la presencia del mundo extrasubjetivo, viene a servir de piedra de toque a todo el conocimiento empírico. Por eso, refiriéndose a este postulado, escribe Kant: «El postulado, para conocer la *realidad* de las cosas, exige *percepción*, de la cual se tiene conciencia, por tanto, sensación» [15]. Y, un poco más adelante: «pero la percepción, que da la materia al concepto, es el único carácter de la realidad» [16].

---

[14] *Grundlegung*, 3. Absch. (Ak IV, 451).
[15] *KrV*, A 225/B 272.
[16] *Ibid.*

Ahora bien, esto no quiere decir que todo aquel objeto que, por ser adecuado con las condiciones formales de la experiencia, sea objeto de una experiencia posible, no pueda venir a ser objeto de una experiencia real más que si comparece a la conciencia empírica acompañado de sensación. Pues Kant reconoce dos caminos para el descubrimiento de la realidad de la experiencia: el camino *a posteriori* y el camino que llama *comparative a priori*.

Cuando el hombre se siente afectado por un objeto cuya representación sensible se le impone, tal como al lector se le imponen ahora las letras de esta página, entonces conoce *a posteriori* la realidad de ese objeto; por ejemplo, la realidad de esta página. No se trata ya de un objeto cuya comparecencia sea meramente posible, por plegarse a las condiciones formales de la experiencia, sino de un objeto actualmente presente. Aunque, como es evidente, la realidad de su experiencia supone también su posibilidad.

Pero hay otra vía por la cual puede hacérsenos real un objeto de experiencia sin que se presente de hecho ante nosotros: hallarlo vinculado con alguno de los objetos que se nos hacen presentes directamente. Los vínculos que pueden servirnos de hilo conductor para pasar de la experiencia real de un objeto a la afirmación de la realidad de otro no patente vinculado con él son las tres analogías de la experiencia. Pues, como señala su principio, «la experiencia es posible sólo mediante la representación de un enlace necesario de las percepciones» [17]. Y este enlace originario es triple y viene expresado por los principios de las tres analogías: el principio de la sucesión según la ley de causalidad y el principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad.

---

[17] *KrV*, A 176/B 218.

El ejemplo que propone Kant es bastante revelador: «Así conocemos la existencia de una materia magnética, que penetra todos los cuerpos, por la percepción de la atracción de la limadura de hierro, aunque una percepción inmediata de esa materia es imposible por la constitución de nuestros órganos. Pues, en general, según las leyes de nuestra sensibilidad y el contexto de nuestras percepciones, llegaríamos en una experiencia a la inmediata intuición empírica de esa materia magnética, si nuestros sentidos fueran más finos; pero su tosquedad no tiene nada que ver con la forma de una experiencia posible en general. Así pues, allí donde alcance la percepción y su suplemento, según leyes empíricas, allí también alcanza nuestro conocimiento de la existencia de las cosas. Mas, si no empezamos por la experiencia o si no progresamos según leyes de la conexión empírica de los fenómenos, en vano querremos adivinar o averiguar la existencia de una cosa cualquiera» [18].

Esta segunda manera de obtener el conocimiento de la realidad de un objeto de experiencia viene a ampliar notablemente el campo de la experiencia efectiva. Y tal proceder implica el reconocimiento de la licitud de una colaboración explícita entre los sentidos y el entendimiento puro para conocer el campo de la experiencia real. Pues, si bien conocemos por los sentidos el fenómeno que constituye uno de los extremos de la relación en cuestión, es el entendimiento puro el que nos permite remontarnos al otro extremo no dado, gracias precisamente a sus tres principios puros de la relación.

La sensación es, por tanto, el índice fundamental de la realidad de un objeto empírico, constituyendo así la condición material de toda experiencia afectiva. Pues bien, todo

---

[18] *KrV*, A 226/B 273-274.

objeto de una experiencia posible que satisface además tal condición viene a cobrar lo que Kant llama verdad empírica.

En efecto, con la expresión de verdad empírica (*empirische Wahrheit*) designa Kant en varias ocasiones [19] la adecuación de un juicio de experiencia con las condiciones materiales de la experiencia en general. Tales condiciones no son otras que las percepciones, que entrañan siempre sensación. A partir de éstas obtiene el hombre por abstracción todos sus conceptos empíricos. Las percepciones tienen, pues, que preceder siempre a los conceptos empíricos y, consiguientemente, a los juicios de experiencia, cuya adecuación con aquellas constituye su verdad empírica. Pues, como señala el filósofo de Königsberg, «que el concepto precede a la percepción significa la mera posibilidad de aquél; pero la percepción, que da la materia al concepto, es el único carácter de la realidad» [20].

La verdad empírica viene, además, a ofrecerse como el preciado criterio que permite al fin distinguir con fundamento la experiencia del sueño [21]. La posibilidad de esta distinción constituía, de hecho, una de las dificultades más evidentes del idealismo material o empírico de Berkeley, «tan desacreditado —a decir de Kant— hace ya mucho tiempo, que, aceptando la propia realidad del espacio, niega la existencia de los seres extensos en él, o, por lo menos, la encuentra dudosa, y no admite en ese punto una distinción suficientemente demostrable entre el sueño y la verdad» [22]. Pues, efectivamente, si se piensa que los cuerpos no son sino meras representaciones y que no tienen, por tanto, más exis-

19 *KrV*, A 146/B 185; A 191/B 236; A 201/B 246; A 451/B 479; A 492/B 520-521; A 651/B 679.

20 *Op. cit.*, A 225/B 272.

21 *Op. cit.*, A 451/B 479; A 492/B 520.

22 *Op. cit.*, A 491/B 519.

tencia que la que tienen en nuestro conocimiento, parece que se asimila todo el ser del universo al que tienen las figuraciones nacidas de la fantasía o las imágenes que comparecen en los sueños.

Sin embargo, como hemos visto, respecto de las primeras, nuestro yo se sabe bien a las claras en una relación muy diferente con ellas que con el mundo: ante aquéllas se percibe como un sujeto activo que se impone a sí mismo su presencia y su forma de ser; ante éste, al contrario, se conoce como un sujeto pasivo a quien se imponen las representaciones de los cuerpos. Y esta desigual situación obligaba ya incluso al propio Filonus berkeleyano a admitir que, a diferencia de las imágenes de la fantasía, las representaciones de los cuerpos son de alguna manera independientes de nuestra mente y que deben nacer y subsistir en la mente infinita de Dios, a la que la nuestra parece estar asomada de modo muy semejante al que había concebido la filosofía ontologista de Malebranche [23].

Cuestión muy diferente plantean las otras representaciones —las del sueño—, producidas inconscientemente por la oscura actividad onírica del hombre. Pues si, contrariamente a lo que sucede con la fantasía, el sujeto no tiene aquí conciencia de su propia actividad, sino que se le imponen igualmente sus sueños, ¿cómo distinguirlos entonces de los fenómenos que componen propiamente lo que venimos llamando la experiencia?

Leibniz, que consideraba ya los cuerpos como meros fenómenos, proponía un doble criterio para diferenciar unos de otros, distinguiendo los llamados fenómenos reales o bien

---

23 Cf. George Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous. The second dialogue*, in G. B., *The Works of... Bishop of Cloyne* (Ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop), London, 1948-1957, vol. II, págs. 214-215.

fundados de los fenómenos imaginarios, entre los que cuenta las creaciones de la fantasía y las apariencias de los sueños [24]. Para hacerlo es preciso atender, por una parte, a la relación de cada fenómeno con los fenómenos antecedentes y consiguientes, juzgando sobre todo si se pueden prever certeramente los fenómenos futuros a partir de los pasados y de los presentes. Pues, en tal caso, a decir del filósofo, «incluso si toda esta vida no pudiera ser calificada sino de sueño y el mundo visible no pudiera llamarse más que fantasma, yo llamaría suficientemente real a este sueño y a este fantasma si, usando bien de la razón, nunca fuéramos engañados por él» [25].

Pero es necesario, además, examinar si cada fenómeno tomado en sí mismo presenta las tres características que son indicio inequívoco de su realidad: si es vívido, múltiple y congruente. He aquí cómo estimarlo, según sus propias palabras:

> Vividum erit si qualitates ut lux, color, calor appareant satis intensae; multiplex erit si sunt variae, multisque tentaminibus ac novis observationibus instituendis aptae, exempli causa si experiamur in phaenomeno non tantum colores sed et sonos, odores, sapores, tactiles qualitates eaque tum in toto, tum in variis ejus partibus, quos rursus variis causis tractare possumus. Quae quidem longa observationum, maxime ex destinato et cum delectu institutarum catena neque in somniis neque in illis imaginibus, quas memoria aut phantasia objicit, occurrere solet, in quibus imago plerumque tenuis est atque inter tractandum disparet. Congruum erit phaenomenon, cum ex pluribus phaenomenis constat, quorum ratio reddi potest ex se invicem aut ex hypothesi aliqua communi satis simplice; deinde congruum erit, si consuetudinem servat aliorum phaenomenorum, quae crebro nobis occurrerunt, ita ut partes phaenomeni cum

24 Cf. G. W. Leibniz, *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* (Gerhardt Phil., VII, 319-322).

25 *Op. cit.* (Gerhardt Phil., VII, 320).

situm, ordinem, eventum habeant, quem similia phaenomena habuerunt. Alioqui suspecta erunt, nam si videremus homines in aëre moveri hippogryphibus Ariosti insidentes, dubitaremus, credo, utrum somniaremus an vigilaremus [26].

Pues bien, son precisamente estas últimas características las que Kant considera exclusivas de aquello que se conoce por percepción. Por eso tiene a las percepciones, que van acompañadas siempre de sensación, como los únicos indicios capaces de revelar la realidad de los objetos de la experiencia. Pues, como señala en la *Crítica de la Razón Pura,* «denominar cosa real a un fenómeno antes de la percepción, o bien significa que en el curso de la experiencia daremos con esa percepción, o no significa nada» [27].

---

26 *Op. cit.* (Gerhardt Phil., VII, 319-320).
27 *KrV,* A 493/B 521.

## Capítulo XIV

# EL TERCER POSTULADO DEL PENSAR EMPÍRICO EN GENERAL COMO CRITERIO DE LA NECESIDAD DE LA EXPERIENCIA

El tercer postulado del pensar empírico en general dice así: «Aquello cuya conexión con lo real está determinada según condiciones universales de la experiencia es (existe) *necesariamente*» [1].

En principio, la formulación de este tercer postulado es un tanto sorprendente, pues, como la necesidad suele ponerse junto a la universalidad como criterio de la condición apriórica de un juicio, extraña que pueda hablarse de la necesidad de la experiencia.

Previendo tal dificultad, Kant advierte acertadamente que la necesidad de que aquí se trata no es la necesidad formal o lógica, propia de los juicios apodícticos, a que aludíamos al tratar de la adecuación de éstos con el principio de tercero excluido, sino más bien la necesidad material de la existencia de un objeto [2]. Por otra parte, aquello a lo que se refiere la

---

1 *KrV*, A 218/B 266.

2 *Op. cit.*, A 226/B 279.

necesidad aquí mentada es la realidad o efectividad misma de un objeto de experiencia a que aludía el postulado anterior. Pues, como enseña Kant, hay un caso en que la realidad de un objeto de experiencia puede inferirse necesariamente.

En efecto, este tercer postulado del pensar empírico en general se refiere solamente a un caso particular que puede presentarse cuando se utiliza ese segundo camino que hemos descrito en el capítulo anterior para conocer *comparative a priori* la realidad de un objeto de experiencia. Procediendo por ese camino se trata de inferir tal realidad partiendo de un doble conocimiento: el de otro objeto de experiencia conocido por percepción y el de las analogías de la experiencia, que pueden descubrirse *a priori* en una Lógica transcendental. Pues, como hemos visto, gracias a esos tres hilos conductores, podemos ampliar considerablemente el campo de la experiencia real, teniendo por reales, no sólo las cosas percibidas actualmente, sino también aquellas no percibidas a las que sin embargo nos remiten estas percepciones actuales por estar vinculadas con ellas.

Ahora bien, existe un solo caso en que se da una vinculación necesaria entre los objetos de toda experiencia: es el de la causalidad. En efecto, según el principio de causalidad, todo cuanto acontece en la Naturaleza ha de tener necesariamente una causa, pues, como dice Kant, «este concepto exige enteramente que algo (A) sea de tal modo que otro algo (B) le siga *necesariamente y según una regla absolutamente universal*»[3]. Y es esta necesidad con que el principio de causalidad vincula entre sí a los fenómenos en concepto de causas y efectos la que permite encontrar un caso en que, conocida la realidad de un objeto de experiencia, se puede inferir

---

[3] *KrV*, A 91/B 124.

necesariamente de ella la realidad de otro: es el caso del efecto.

Valga como ejemplo el que ofrece el propio Kant en la Disciplina de la razón pura, que ya mencionamos en el capítulo XI: «Que la luz solar que ilumina la cera la derrite al propio tiempo mientras que endurece a la arcilla, es algo que ningún entendimiento podría adivinar a base de los conceptos que antes tuviéramos de esas cosas, y mucho menos podemos inferirlo aún por leyes; únicamente la experiencia podría enseñarnos tal ley. En cambio en la Lógica transcendental hemos visto que, aunque nunca podemos ir *directamente* más allá del contenido del concepto que se nos da, podemos empero conocer totalmente *a priori* la ley del enlace con otros, pero en relación con un tercero, a saber, la experiencia *posible*; en definitiva, pues, *a priori*. Por consiguiente, si se derrite una cera que antes había sido sólida, puedo conocer *a priori* que tiene que haber precedido algo (por ejemplo, el calor solar), de lo cual se siguió esto según una ley constante, aunque *a priori* y sin la enseñanza de la experiencia no podría yo conocer *realmente* por la causa el efecto ni por el efecto la causa» [4].

Vemos, pues, que este último postulado del pensar empírico en general viene a referirse así a un caso particular que puede darse en la aplicación del segundo postulado. No tiene, por tanto, mayor importancia en relación con el problema de la verdad material. Por eso, mientras al primero y al segundo postulados les correspondían respectivamente la verdad transcendental y la verdad empírica, a este tercero no le corresponde propiamente ningún tipo de verdad.

Con todo, el hecho de que Kant convierta un poco artificiosamente el caso particular del conocimiento *comparative*

---

[4] *KrV*, A 766/B 794.

*a priori* de la realidad del efecto por la de la causa en un tercer postulado que viene a completar los tipos de la modalidad de los objetos de experiencia, avala una vez más la convicción en que se funda el esquema que orienta el presente libro: que Kant ha concebido su teoría de la verdad material tomando como modelo de referencia la teoría de la verdad formal delineada en la Lógica general. Por eso era necesario, frente a la posibilidad, realidad y necesidad lógicas, debidas a la adecuación de los juicios con los tres principios lógicos, poner la posibilidad, la realidad y la necesidad de la experiencia, determinadas por los tres principios puros de la modalidad.

# EPÍLOGO

## Capítulo XV

# EL IDEALISMO TRANSCENDENTAL Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD

El idealismo transcendental es una filosofía que, por motivos intelectuales de extraordinaria importancia, se ha visto llevada a sostener que los conocimientos que el hombre posee revelan la existencia de formas *a priori* de su sensibilidad y de formas *a priori* de su entendimiento. Esta afirmación la induce a concebir consecuentemente una diferencia radical entre las cosas tal como aparecen ante el conocimiento del hombre y las cosas tal como son en sí mismas: es, en términos kantianos, la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos. Y, dada la naturaleza del conocimiento humano, al que no se dan objetos más que en la intuición y que es incapaz de otra intuición que la sensible, tal distinción hace abocar al idealismo transcendental a la tesis extrema de que le es imposible al hombre conocer las cosas tal como son realmente, no pudiendo ir con sus facultades más allá del mero conocimiento de los fenómenos de aquéllas. El alcance de esta tesis es, por otra parte, universal, hasta el punto de no perdonar siquiera al íntimo conocimiento que cada hombre tiene de sí mismo. De acuerdo con

ella, el filósofo no puede sino tomar conciencia de los límites del conocimiento humano, y la filosofía misma, como dice la *Crítica de la Razón Pura,* viene a convertirse así en el mero conocimiento de los propios límites [1].

Mas, como toda filosofía, la del idealismo transcendental entraña también numerosos problemas, y acaso el más evidente de ellos sea el problema de la verdad. Pues, si ésta se concibe como la adecuación del conocimiento con las cosas conocidas, la incognoscibilidad de las cosas mismas parece hacer imposible la existencia de la verdad.

A partir de su tránsito a la filosofía crítica, Kant afrontó este problema con el rigor y la consecuencia propias del gran filósofo y, manteniéndose en los mencionados principios del idealismo, investigó profunda y minuciosamente la índole de las relaciones en que vendría a consistir según aquéllos la verdad del conocimiento humano.

La primera de ellas es una relación de adecuación que corresponde tan sólo a la forma de los juicios. Tal relación consiste en la conformidad de éstos con los principios lógicos de contradicción, razón suficiente y tercero excluido, y determina respectivamente la posibilidad, la realidad y la necesidad lógicas de aquéllos. Kant la denomina verdad formal.

Mas la segunda de esas relaciones se refiere ya al contenido de los juicios: es su verdad material. Y, como el idealismo transcendental no reconoce la posibilidad de traspasar con el conocimiento los límites de la experiencia, la verdad material no puede ser sino la adecuación del conocimiento humano con la experiencia.

---

[1] *KrV,* A 727/B 755.

Pero la experiencia, como materia del conocimiento, entraña a su vez una forma y una materia. La forma de la experiencia se halla constituida por intuiciones y conceptos puros que están dados *a priori*. Cabe, por tanto, descubrirlos también *a priori* en una filosofía transcendental. Esa forma puede conocerse así con independencia de la experiencia; y la adecuación de los objetos con ella puede tomarse como criterio de la posibilidad de una experiencia en general. Tal es la adecuación que llama Kant verdad transcendental.

Con todo en la experiencia hay también una materia, que no es sino la materia del fenómeno, es decir, la percepción, a la que acompaña siempre la sensación. Incluso de ella se puede saber también algo *a priori*, como precisan las llamadas Anticipaciones de la percepción. Pero, gracias a la sensación que la acompaña, el sujeto viene a saberse por ella en contacto con el recóndito mundo de las cosas en sí mismas. Pues bien, a la adecuación de los juicios de experiencia con la percepción es a la que Kant llama verdad empírica. Y es la realidad de esta última la que plantea sin duda mayores problemas filosóficos.

En efecto, mientras el filósofo se mantiene en la consideración de la adecuación del entendimiento humano con las condiciones formales de su universal uso lógico —su verdad formal— o con las condiciones formales de su particular uso empírico —su verdad transcendental—, la teoría de la verdad del idealismo transcendental no se revela apenas problemática. Pero, cuando pasa al estudio de la adecuación de los juicios de experiencia con la percepción, esta teoría viene a mostrarse inmensamente cuestionable.

La mayoría de las cuestiones que suscita se hallan en estrecha conexión con el problema general de la relación de las representaciones sensibles con las cosas en sí que las provocan; sería imprescindible considerarlas, pues, en el

marco de una investigación general sobre el llamado problema de la afección. Podemos, con todo, mencionarlas aquí agrupándolas en torno a tres interrogantes principales.

El primero es el de la razón que puede llevar a la filosofía del idealismo a mantener la existencia de las cosas en sí. Previniendo la concepción de un idealismo absoluto, Kant aduce reiteradamente la pasividad del sujeto en el conocimiento sensible, revelada por la sensación. Mas la condición subjetiva de la posibilidad del conocimiento de esta pasividad no puede ser otra que el conocimiento de la propia actividad libre del sujeto respecto de otras representaciones. Cosa que, sin embargo, merced a su teoría de la experiencia, Kant niega formalmente al hombre al negarle la capacidad de conocerse por introspección como sujeto libre.

El segundo de estos interrogantes es el de la relación implicada en la afección de las cosas en sí sobre el sujeto cognoscente. Pues tal relación es de causalidad y ya Jacoby y los pensadores del idealismo alemán percibieron con toda claridad la incongruencia que esto supone en el marco de la filosofía kantiana. Pues, si se hace de la causalidad una mera categoría del entendimiento y se restringe el uso lícito de las categorías al ámbito de la experiencia, no cabe luego hacer de ella un uso transcendental concibiéndola como el puente que vincula nuestras representaciones con las cosas en sí que las provocan.

Finalmente, en tercer lugar, al declarar incognoscibles las cosas en sí y negar la posibilidad de un conocimiento al menos analógico de ellas obtenido a partir de los fenómenos, el idealismo transcendental no puede aducir fundamento alguno de la inmensa variedad y diversidad del mundo fenoménico. Pues, aunque Kant declara explícitamente que el mundo nouménico existe como fundamento (*zum Grunde*

*liegt*) del mundo fenoménico[2], los principios de su filosofía niegan toda condición de posibilidad a tal fundamentación.

Con todo, si es cierto que las falsas consecuencias de una teoría revelan su insuficiencia científica, no por ello disculpan a quien la discute de asumir los problemas que aquélla se proponía resolver e intentar una vez más su solución. No basta, pues, como han hecho tantas veces las filosofías postkantianas, con poner de relieve con mayor o menor genialidad esta o aquella flaqueza filosófica de la *Crítica de la Razón Pura*. Es ya hora de desmontar cuidadosamente y uno a uno los nobles sillares de la gran fábrica neoclásica, para luego emprender la construcción de un nuevo edificio que se sostenga mejor. En efecto, tras la discusión detenida de las exposiciones metafísica y transcendental de los conceptos de espacio y tiempo, de la teoría de la experiencia y de la crítica kantiana de la Psicología, la Cosmología y la Teología racionales, no puede ya eludirse la investigación de una nueva filosofía de la Matemática, de una nueva explicación de la posibilidad de la ciencia matemática de la Naturaleza y de una nueva fundamentación de la posibilidad de la Metafísica como ciencia. Sólo entonces podrá ofrecerse también una nueva concepción de la verdad.

El 12 de marzo de 1788, en la página de un álbum de la Universidad de Königsberg que contenía su silueta, escribió Kant de su puño y letra el siguiente verso de Persio: *quod petis in te est — ne te quaesiveris extra*. Miremos, pues, a nosotros mismos. Hay un dato inmediato de nuestra conciencia que no admite discusión: que ciertas representaciones nos imponen su presencia y su forma de ser, sin que pueda nuestra voluntad intervenir sobre ellas, mientras que

[2] *Grundlegung*, 3. Absch. (Ak IV, 451).

otras comparecen y desaparecen a voluntad y son como nosotros determinamos que sean. Este hecho requiere una explicación. Desoigamos el imperativo del poeta romano y busquémosla donde se encuentre.

# BIBLIOGRAFÍA

*Kants gesammelte Schriften.* Hg. von der Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-1975, 27 vols.
Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft.* Hg. von Ingeborg Heidemann, Stuttgart, 1966.

Para cuanto se refiere a las traducciones de Kant al castellano, cf. Palacios, Juan Miguel, *Kant en español,* in: «Anales del Seminario de Metafísica», IX (1974), págs. 195-202.

*Allgemeiner Kantindex.* Hg. von Gottfried Martin, Berlin, 1967-1969, 3 vols.
*Allgemeiner Kantindex,* 1. Abteilung: *Stellenindex.* (Reproducido como manuscrito en el «Kant-Archiv» de la Universidad de Bonn).
*Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* Hg. von Gottfried Martin, bearbeitet von Dieter-Jürgen Löwisch, Berlin, 1967.
Eisler, Rudolf, *Kant-Lexikon,* Berlín, 1930.
Ratke, Heinrich, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Leipzig, 1929.
Verneaux, Roger, *Le Vocabulaire de Kant,* Paris, 1967-1973, 2 vols.

Cohen, Hermann, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft,* Leipzig, 1907.
Cornelius, Hans, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Erlangen, 1926.
Ewing, Alfred Cyrill, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason,* Chicago, 1930.

Grayeff, Felix, *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants,* Hamburg, 1951.

Heimsoeth, Heinz, *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Berlin, 1966-1971, 4 vols.

Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of Experience,* London, 1936, 2 vols.

Smith, Norman Kemp, *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»,* London, 1918.

Vaihinger, Hans, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Stuttgart, 1881-1892, 2 vols.

Vleeschauwer, Hermann Jean, *La Déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant,* Antwerpen, 1934-1937, 3 vols.

Wolff, Robert Paul, *Kant's Theory of Mental Activity,* Cambridge (Mass.), 1963.

Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason,* Chicago and London, 1960.

Paton, H. J., *The Categorical Imperative,* London, 1947.

Cassirer, H. W., *A Commentary on Kant's Critique of Judgment,* New York, 1938.

Adickes, Erich, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie,* Tübingen, 1929.

Aebi, Magdalena, *Kants Begründung der «Deutschen Philosophie». Kants transzendentale Logik. Kritik ihrer Begründung,* Basel, 1947.

Aicher, Severin, *Kant's Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles,* Berlin, 1907.

Bird, Graham, *Kant's Theory of Knowledge,* London-New York, 1962.

Buchenau, Artur, *Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft,* Leipzig, 1914.

Cisneros García, M., *Naturaleza de la Verdad y su Evolución Histórica en el Idealismo* (Tesis doctoral), Madrid, 1964.

Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung,* Berlin, 1871.

Coninck, Alphonse de, *L'Analitique transcendentale de Kant,* Louvain, 1955-1956, 2 vols.

Daval, Roger, *La Métaphysique de Kant,* Paris, 1951.

Dryer, D. P., *Kant's Solution for Verification in Metaphysics,* London, 1966.

García Morente, Manuel, *La Filosofía de Kant,* Madrid, 1917.

— *Lecciones Preliminares de Filosofía,* Buenos Aires, 1938.

Gerresheim, Eduard, *Die Bedeutung des Terminus Transzendental in Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft,* Teil I (Diss.), Mainz, 1959.

Görland, Albert, *Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht,* Giessen, 1909.

Guttmann, Julius, *Kants Begriff der objektiven Erkenntnis,* Breslau, 1911.

Hartmann, Nicolai, *Diesseits vom Idealismus und Realismus,* in: N. H., *Kleinere Schriften,* II, Berlin, 1958.

— *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* Berlin, 1921.

Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik,* Frankfurt, 1951.

— *Die Frage nach dem Ding,* Tübingen, 1962.

— *Kants These über das Sein,* in: M. H., *Wegmarken,* Frankfurt, 1976.

Heidemann, Ingeborg, *Spontaneität und Zeitlichkeit,* Köln, 1958.

Heimsoeth, Heinz, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants,* Köln, 1956-1970, 2 vols.

Herring, Albert, *Das Problem der Affektion bei Kant,* Köln, 1953.

Hicks, Georg Dawes, *Die Begriffe Phänomen und Noumenon in ihren Verhältnis zu einander bei Kant* (Diss.), Leipzig, 1897.

Horst, Hermann, *Das Problem der objektiven Realität bei Kant* (Diss.), Mainz, 1961.

Kimpel, Benjamin Franklin, *Kant's Critical Philosophy,* Boston, 1964.

Körner, Stephan, *Kant,* Harmondsworth, 1955.

Kröner, Richard, *Von Kant bis Hegel,* Tübingen, 1921-1924, 2 vols.

Krüger, Gerhard, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik,* Tübingen, 1967.

Lachièze-Rey, Pierre, *L'Idéalisme kantien,* Paris, 1931.

Maritain, Jacques, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre,* Paris, 1924.

Martin, Gottfried, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie,* Berlin, 1969, 4. Aufl.

— *Leibniz. Logik und Metaphysik,* Berlin, 1967, 2. Aufl.

— *Gesammelte Abhandlungen,* I, Köln, 1961.

— *Allgemeine Metaphysik,* Berlin, 1965.

Millán Puelles, Antonio, *La Estructura de la Subjetividad,* Madrid, 1966.

Ortega y Gasset, José, *Kant,* in: J. O. y G., *Obras Completas,* IV, Madrid 1947.

Palacios, Leopoldo-Eulogio, *Filosofía del Saber*, Madrid, 1974, 2.ª ed.

Paulsen, Friedrich, *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1899.

— *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie*, Königsberg, 1875.

Pieper, Josef, *Wahrheit der Dinge*, München, 1959.

Rábade Romeo, Sergio, *Kant. Problemas gnoseológicos de la Crítica de la Razón Pura*, Madrid, 1969.

Riehl, Alois, *Die kritische Philosophie Kants*, in: A. R., *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Leipzig, 1908, 2. Aufl.

Schneeberger, Guido, *Kants Konzeption der Modalbegriffe*, Basel, 1952.

Sentroul, Charles, *Kant et Aristote*, Louvain-Paris, 1913.

Steckelmacher, Moritz, *Die formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur transzendentalen*, Breslau, 1879.

Stuhlmann-Laeisz, Rainer, *Kants Logik*, Berlin, 1975.

Torretti, Roberto, *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile, 1967.

Überweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1914-1926, 4 vols.

Verneaux, Roger, *Epistémologie générale ou Critique de la connaissance*, Paris, 1959.

— *Critique de la Critique de la raison pure*, Paris, 1972.

Volkelt, Johannes, *Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert*, Leipzig, 1879.

Wundt, Max, *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924.

Zahn, Manfred, *Das Problem der Einheit und des Zweckes in der Philosophie Kants* (Diss.), München, 1957.

Zynda, M. von, *Kant-Reinhold-Fichte. Studien zur Geschichte der Transzendental-Begriffs*, Marburg, 1911.

Bergmann, J., *Zur Lehre Kants von den logischen Grundsätze*, in: «Kant-Studien», 2 (1898), págs. 323-348.

Blaha, Ottokar, *Urteil, Wahrheit, Irrtum in ontologischer Sicht*, in: «Salzburger Jahrbuch für Philosophie», 3 (1959), págs. 75-97.

Leisegang, H., *Über die Behandlung des scholastischen Satzes: «Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum» und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft*, in: «Kants-Studien», 20 (1915), págs. 402-421.

Levi, A., *Il Problema dell'errore nella filosofia di Kant,* in: «Rivista di Storia della Filosofia», III (1948), págs. 241-254.

Linke, Paul, *Die Existentialtheorie der Wahrheit und der Psycologismus der Geltungslogik,* in: «Kant-Studien», 29 (1924), págs. 395-415.

Mazzantini, Carlo, *Il Problema delle verità necessarie e la sintesi a priori del Kant,* in: «L'Erma», IV (1935), págs. 729-770.

Meerbote, Ralf, *Kant's Use of the Notions «Objective Reality» and «Objective Validity»,* in: «Kant-Studien», 63 (1972), págs. 51-58.

Moreau, Joseph, *De l'Ambiguité transcendentale,* in: «Kant-Studien», 63 (1972), págs. 1-17.

Pelloux, L., *Il Problema delle verità necessarie e la sintesi a priori del Kant,* in: «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XXVIII (1936), págs. 241-245.

Prauss, Gerold, *Zum Wahrheitsproblem bei Kant,* in: «Kant-Studien», 60 (1969), págs. 166-182.

Roubinet, P., *La Vérité comme révélation dans la «Critique du jugement»,* in: «Actes du Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française», I (n.º 1.405), págs. 316-320.

Tonelli, Giorgio, *Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic,* in: «Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses» (Mainz, 6-10 April 1974), Teil III, págs. 186-191.

Uranga, E., *Heidegger, Kant y Sto. Tomás en torno a la teoría de la verdad,* in: «Filosofía y Letras» (Jul.-Dic. 1954), págs. 85-105.

Van Reijen, Willem Lodewijk, *Die Wahrheitsfrage in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe,* in: «Kant-Studien», 61 (1970), págs. 339-356.

# ÍNDICE GENERAL



PRIMERA PARTE

TEORÍA DE LA VERDAD FORMAL

Págs.



SEGUNDA PARTE

TEORÍA DE LA VERDAD MATERIAL

# BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

Dirigida por ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

1. Jacques Leclercq: *Las grandes líneas de la filosofía moral.* Tercera edición. 432 págs.
2. Mariano Yela: *Psicología de las aptitudes (El análisis factorial y las funciones del alma).* Agotado.
3. Louis de Raeymaeker: *Filosofía del ser (Ensayo de síntesis metafísica).* Segunda edición revisada. Reimpresión. 416 págs.
4. Louis de Raeymaeker: *Introducción a la filosofía.* Segunda edición. Reimpresión. 362 págs.
5. Fernand van Steenberghen: *Epistemología.* Segunda edición. 338 páginas.
6. Fernand Renoirte: *Elementos de crítica de las ciencias y cosmología.* Reimpresión. 274 págs.
7. Angel González Alvarez: *Manual de Historia de la Filosofía.* Tercera edición. Reimpresión. 620 págs. 16 láminas.
8. Fernand van Steenberghen: *Ontología.* Segunda edición corregida. 320 págs.
9. Alois Dempf: *Metafísica de la Edad Media.* Agotado.
10. Joseph Maréchal, S. I.: *El punto de partida de la metafísica (Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento).* 5 vols. Agotado.
11. Wilhelm Capelle: *Historia de la filosofía griega.* Reimpresión. 588 páginas.
12. Etienne Gilson: *La filosofía en la Edad Media (Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV).* Segunda edición. Reimpresión. 732 págs.
13. Alois Dempf: *La concepción del mundo en la Edad Media.* Agotado.
14. Alois Dempf: *Etica de la Edad Media.* 288 págs.
15. José M.ª Rubert y Candau: *El sentido último de la vida.* Premio «Raimundo Lulio» del C. S. I. C. 270 págs.
16. Philipp Lersch: *El hombre en la actualidad.* Segunda edición. Reimpresión. 186 págs.
17. Edgar de Bruyne: *Estudios de estética medieval.* 3 vols. 387, 435 y 426 págs.
18. Luis Rey Altuna: *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos.* 506 págs.
19. José Camón Aznar: *El ser en el espíritu.* 318 págs.
20. Theodor Steinbüchel: *Los fundamentos filosóficos de la moral católica.* Agotado.

21. Luis Cencillo: *Experiencia profunda del ser (Bases para una ontología de la relevancia)*. 366 págs.
22. José de Ercilla, S. J.: *De la imagen a la idea (Estudio crítico del pensamiento tomista)*. Agotado.
23. Jean Roger Rivière: *El pensamiento filosófico de Asia*. Agotado.
24. Francisco Suárez: *Disputaciones metafísicas*. Edición bilingüe. 7 vols. 814, 798, 808, 740, 756, 840 y 692 págs.
25. Fernando Montero Moliner: *Parménides*. Agotado.
26. María Ángeles Galino: *Historia de la educación (Edades Antigua y Media)*. Segunda edición. Reimpresión. 596 págs.
27. Manuel Gonzalo Casas: *Introducción a la filosofía*. Cuarta edición. 414 págs.
28. Claude Tresmontant: *Estudios de metafísica bíblica*. Agotado.
29. Raimundo Paniker: *Ontonomía de la ciencia (Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía)*. 372 págs.
30. Ángel González Álvarez: *Tratado de metafísica*.
    Vol. I: *Ontología*. Segunda edición. 466 págs.
    Vol. II: *Teología natural*. Segunda edición corregida. 550 págs.
31. Émile Simard: *Naturaleza y alcance del método científico*. Agotado.
32. Joseph Bernhart: *De profundis*. 156 págs.
33. Leopoldo-Eulogio Palacios: *Filosofía del saber*. Segunda edición revisada y ampliada, en prensa.
34. Jesús-Antonio Collado: *Kierkegaard y Unamuno (La existencia religiosa)*. 572 págs.
35. André Marc, S. J.: *El ser y el espíritu*. 278 págs.
36. Nimio de Anquín: *Ente y ser (Perspectivas para una filosofía ser naci-ente)*. 220 págs.
37. Miguel F. Sciacca: *Metafísica, gnoseología y moral (Ensayo sobre el pensamiento de A. Rosmini)*. 274 págs.
38. Leo Gabriel: *Hombre y mundo en la encrucijada*. 178 págs.
39. Ángel Amor Ruibal: *Cuatro manuscritos inéditos (Los principios de donde recibe el ente la existencia. Naturaleza y sobrenaturaleza. Existencia de Dios. Existencia de Dios según mi exposición)*. Edición y estudio preliminar de Saturnino Casas Blanco. 534 págs.
40. André Marc, S. J.: *Dialéctica de la afirmación (Ensayo de metafísica reflexiva)*. 2 vols. 428 y 342 págs.
41. Jesús García López: *El valor de la verdad y otros estudios*. 312 páginas.
42. Sergio Rábade Romeo: *Verdad, conocimiento y ser*. Agotado.
43. Raimundo Paniker: *Religión y religiones*. Prólogo del Cardenal König. 218 págs.
44. José M. de Alejandro, S. J.: *Gnoseología de la certeza*. 220 págs.
45. André Marc, S. J.: *Psicología reflexiva*. Con una carta-prólogo de Monsieur René Le Senne. 2 vols. 462 y 511 págs.

46. Hermann Noack: *La filosofía europea occidental.* 478 págs.
47. Joseph de Finance, S. J.: *Ensayo sobre el obrar humano.* 474 págs.
48. A.-D. Sertillanges: *El cristianismo y las filosofías.* 2 vols. 627 y 542 págs.
49. Alberto Caturelli: *La filosofía.* Prólogo de Manuel Gonzalo Casas. 578 págs.
50. K.-H. Volkmann-Schluck: *Introducción al pensamiento filosófico.* 200 págs.
51. Karl Jaspers: *Psicología de las concepciones del mundo.* 638 págs.
52. Heinrich Beck: *El Dios de los sabios y de los pensadores (El problema filosófico de Dios).* 166 págs.
53. Juan Zaragüeta: *Curso de filosofía.*
    Vol. I: *Lógica.* 442 págs.
    Vol. II: *Cosmología y Antropología.* 362 págs.
    Vol. III: *Ontología y Ética.* 412 págs.
54. Karl Jaspers: *La fe filosófica ante la revelación.* 634 págs.
55. I. M. Bocheński: *Historia de la lógica formal.* Prólogo de Millán Bravo Lozano. 596 págs. 4 láminas.
56. Alfred North Whitehead: *El concepto de naturaleza.* 228 págs.
57. J. N. Findlay: *La disciplina de la caverna.* 264 págs.
58. J. N. Findlay: *La transcendencia de la caverna.* 262 págs.
59. René Schérer: *La fenomenología de las «Investigaciones lógicas» de Husserl.* 348 págs.
60. Teodoro de Andrés, S. J.: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje.* 302 págs.
61. Sergio Rábade Romeo: *Kant. Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura».* 190 págs.
62. Albert Menne: *Introducción a la lógica.* Prólogo crítico y traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios. Tercera edición corregida. 220 páginas.
63. G. S. Kirk y J. E. Raven: *Los filósofos presocráticos (Historia crítica con selección de textos).* 686 págs.
64. José Vives, S. J.: *Génesis y evolución de la ética platónica.* 330 páginas.
65. *Metafísica de Aristóteles.* Edición trilingüe, por Valentín García Yebra. Premio «Ibáñez Martín», concedido por vez primera a esta obra. 2 vols., XLVI + 532 y 488 págs.
66. Roger Verneaux: *Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo.* 148 páginas.
67. Olof Gigon: *Los orígenes de la filosofía griega (De Hesíodo a Perménides).* 332 págs.
68. Arturo García Astrada: *Tiempo y eternidad.* Prólogo de Manuel Gonzalo Casas. 122 págs.
69. H. J. Barraud: *Ciencia y filosofía (Ensayo).* 468 págs.
70. Leo Gabriel: *Lógica integral (La verdad del todo).* 624 págs.

71. Jacques Merleau-Ponty: *Cosmología del siglo XX (Estudio epistemológico e histórico de las teorías de la cosmología contemporánea).* 660 págs.
72. Joseph de Finance: *Conocimiento del ser (Tratado de ontología).* 512 págs.
73. Jorge L. García Venturini: *Filosofía de la historia (Enjuiciamiento y nuevas claves).* 268 págs.
74. René Bissières y Jacques Vacherot: *¿La ciencia, única esperanza? ¿Marx, Teilhard?* 376 págs.
75. Eleuterio Elorduy, S. J.: *El estoicismo.* 2 vols. 392 y 462 págs.
76. Gerardo Remolina: *Karl Jaspers en el diálogo de la fe.* 330 págs.
77. Karl Jaspers: *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía.* 460 págs.
78. René Le Senne: *Tratado de moral general.* 726 págs.
79. Miguel F. Sciacca: *El oscurecimiento de la inteligencia.* 210 págs.
80. G. M. A. Grube: *El pensamiento de Platón.* 496 págs.
81. Guillermo A. Nicolás: *El hombre, un ser en vías de realización (Preámbulo a una filosofía de la liberación integral).* 234 págs.
82. Fernando Goñi Arregui: *La cara oculta del mundo físico (Una*
83. Étienne M. Gilson: *Lingüística y filosofía (Ensayo sobre las*
*cosmología original).* 240 págs.
*constantes filosóficas del lenguaje).* 334 págs.
84. Francisco Javier Herrero, S. J.: *Religión e historia en Kant.* 276 páginas.
85. Eutimio Martino: *Aristóteles. El alma y la comparación.* 210 págs.
86. Sergio Rábade Romeo: *Hume y el fenomenismo moderno.* 474 págs.
87. Carlos Díaz y Manuel Maceiras: *Introducción al personalismo actual.* 246 págs.
88. Alberto Wagner de Reyna: *Analogía y evocación.* 158 págs.
89. Alfonso López Quintás: *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica.* 342 págs.
90. Fernando Martín Buezas: *La teología de Sanz del Río y del Krausismo español.* 378 págs.
91. Ernesto Grassi: *Humanismo y marxismo (Crítica de la independización de la ciencia).* 310 págs.
92. Leopoldo Eulogio Palacios: *La Prudencia Política,* 168 págs.

El idealismo transcendental propuesto por Kant se caracteriza esencialmente por la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos, declarando imposible para el hombre el conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas. Mas, como la verdad lógica se define por la adecuación del conocimiento con las cosas, es preciso indagar la peculiar concepción de la verdad entrañada en esta filosofía.

Kant mismo abordó este problema distinguiendo dos clases de verdad: la verdad formal y la verdad material. La primera consiste en la adecuación del conocimiento consigo mismo, es decir, con sus propias leyes; la segunda, en su adecuación con el objeto determinado a que se refiere.

En la *Lógica* de Kant redactada por Jäsche y en sus *Reflexiones* sobre lógica se encontraba ya expuesta en sus líneas principales la teoría kantiana de la verdad formal, pero la reciente publicación de las *Lecciones de Lógica* del filósofo ha aportado un nuevo material muy valioso para la reconstrucción de esta teoría.

Mayor dificultad entraña la reconstrucción de la teoría kantiana de la verdad material, en su doble vertiente de verdad transcendental y verdad empírica, pues ésta se encuentra apenas explícita en la *Crítica de la Razón Pura*. Con todo, la consideración de la particular analogía que existe entre la Analítica transcendental y la Analítica formal ha permitido al autor hallar un hilo de Ariadna para su descubrimiento.

Juan Miguel Palacios nació en Madrid en 1942. Estudió filosofía en las Universidades de Madrid, Munich y Bonn, y es profesor del Departamento de Ética y Sociología de la Universidad Complutense. En la actualidad lleva a cabo una investigación sobre los fundamentos epistemológicos del formalismo moral.

Printed in Spain